Le Mystère de la Très Ste Trinité

Librairie P. TÉQUI, 82, rue Bonaparte, Paris (VI^e^)

DU MEME AUTEUR

La Causalité Instrumentale en théologie. Nouvelle édition.
Sept chapitres composent cet ouvrage : 1° Théorie thomiste de l'instrument ; 2° La causalité instrumentale dans l'inspiration scripturaire ; 3° Causalité instrumentale de l'humanité sainte de Jésus ; 4° Causalité instrumentale des sacrements ; 5° Causalité instrumentale dans les miracles ; 6° Causalité instrumentale de la Très Sainte Vierge ; Conclusion.

Réponses Théologiques à quelques questions d'actualité : La Notion de Hiérarchie dans l'Eglise de Jésus-Christ. — Analyse de l'Acte de Foi. — Foi et Révélation. — Les Concepts Dogmatiques. — L'Etat des âmes séparées. 4e édition.

Hors de l'Eglise point de Salut, 4° édition.

Le Mystère de la Très Sainte Trinité. 5° édition.

Le Mystère de l'Incarnation. 7° édition. In-12.

Le Mystère de la Rédemption. In-12. 4e édition.

La Sainte Eucharistie. 6° édition. In-12.

La Fête spéciale de Jésus-Christ Roi. 3° édition. In-12
Cette brochure nous dit tout ce que nous devons savoir sur cette question éminemment pratique.

Les Dominicaines de Pellevoisin. In-12.

Etudes sociales et psychologiques, ascétiques et mystiques. — La vraie Société des Nations. — L'union des Eglises. — Les maladies de la volonté. — La psychologie de la conversion. — Les vertus actives et les vertus passives. — La profession religieuse et les œuvres. — La mystique de saint Thomas d'Aquin. In-12.

Les 24 thèses Thomistes. Avec une lettre de Benoît XV, 4e édit In-12.

Le nouveau Droit canon ne conseille plus seulement l'étude de saint Thomas, mais en fait une loi (Can. 1366) et ses sources signalent le décret de la S. C. approuvant les 24 Thèses comme « pronuntiata majora S. Th. ». Elles représentent donc bien la « doctrine » et les « principes » que Pie X prescrit de suivre religieusement, « sancte teneant ». L'étude de l'auteur se ramène aux quatre points : Ontologie de S. Th. ; Cosmologie ; Biologie et Psychologie ; Théodicée.

Le Cœur Eucharistique, nouvelle édition de l'opuscule du P. Lepidi, Maître du Sacré Palais.

R. P. Éd. HUGON, O. P.

MAITRE EN THÉOLOGIE,

PROFESSEUR DE DOGME AU COLLÈGE PONTIFICAL « ANGÉLIQUE » DE ROME

MEMBRE DE L'ACADÉMIE ROMAINE DE SAINT-THOMAS D'AQUIN

Le Mystère de la Trés Ste Trinité

DIXIÈME ÉDITION

PARIS-VI^e^

LIBRAIRIE P. TÉQUI

S. A. R. L. au capital de 800.000 francs.

82, RUE BONAPARTE, 82

(CUD)
BT
111
.H83x
1900z

APPROBATIONS

Nous, soussignés, avons examiné l'ouvrage du Très Révérend P. Edouard Hugon, intitulé : *Le Mystère de la Très Sainte Trinité*, et nous en approuvons la nouvelle édition.

Rome, Collège Pontifical *Angélique*, le 29 juin 1920.

Fr. Thomas-M. Pègues, *O. P.*,
Maître en Théologie.

Fr. Réginald Garrigou-Lagrange,
Maître en Théologie.

IMPRIMATUR :

Fr. Leonardi Lehu, *O. P.*,
Vicarius Magistri Generalis, Ord. Praed.

IMPRIMATUR :

Parisiis, die 4 Maii 1921.

H. Odelin,
v. g.

LOYOLA UNIVERSITY LIBRARY
61304

AVANT-PROPOS

Le bienveillant accueil qui a été fait à notre livre *Le Mystère de la Rédemption* nous engage à poursuivre nos études de vulgarisation théologique. L'*Ami du Clergé* (26 janvier 1911) nous adressait une invitation à laquelle il était difficile de résister : « Quel service nous rendrait et rendrait à tout le peuple chrétien, le P. Hugon, s'il voulait faire pour les deux autres grands mystères de la Trinité et de l'Incarnation, ce qu'il vient de faire pour la Rédemption! C'est une idée que nous nous permettons de lui suggérer; c'est un vœu qu'il sera heureux de réaliser promptement. »

Nous ne pouvons nous flatter d'avoir répondu à l'attente de l'excellente revue si chère au clergé,

mais c'est avec joie que nous avons entrepris l'exposé de l'auguste mystère de la Trinité, heureux, assurément, de tenir notre esprit dans la pensée des divines Personnes, comme c'est, d'ailleurs, un bonheur pour les chrétiens de rester en union avec cette adorable Réalité qui a été appelée la Beauté première et le premier Amour.

Notre méthode est connue : d'abord, la base positive, les données de l'Ecriture et de la Tradition, témoignages des Pères et des Docteurs, définitions de l'Eglise; puis, la construction spéculative, raisons de convenance, analogies, preuves théologiques. Les textes et les faits sont le fondement sur lequel doit s'élever le solide édifice de la synthèse.

Comment procéder dans l'étude de la Trinité? Faut-il commencer par la considération du mystère en lui-même ou bien s'informer tout d'abord si Dieu l'a révélé? La question a été bien mise au point dans un travail qui mérite d'être cité : « Vous admettez, n'est-ce pas? l'existence de Dieu? Eh bien, ce Dieu peut-il manifester d'une manière ou d'une autre sa vie intime et ses secrets à l'humanité? Oui, dites-vous; et, en effet, qu'est-ce qui pourrait bien l'empêcher? Si ce même Dieu avait dit aux hommes qu'il est un seul Dieu en trois personnes, faudrait-il ajouter

foi à sa parole et croire au mystère de la Trinité, quoique nous ne le comprenions pas? Oui, encore, parce que de la bouche de Dieu ne peut sortir que la vérité. Mais, réellement, Dieu l'a-t-il dit? Oui, répondent les uns; non, proclament les autres. Et ainsi toute la difficulté se trouve réduite à une question de fait historique devant être résolue comme toute question d'histoire. Le mystère (pour le moment) est mis de côté et ne nous occupe plus : la difficulté n'est plus dans le mystère, elle réside dans le fait : Dieu a-t-il parlé? Dieu a-t-il proclamé la Trinité? C'est un grand pas fait vers la vérité; en sortant de l'étude directe du mystère, on sort d'une impasse sans issue. Le paysan qui ensemence son champ comprend-il comment les grains de blé produisent la moisson jaunissante? Non, mais il a constaté l'existence du fait, et c'est pour cela qu'il ensemence. De même, sans comprendre le mystère de la sainte Trinité ou celui de l'Incarnation, le chrétien les croit parce qu'il en a constaté l'existence (1). »

Notre plan est, dès lors, tout tracé. Etablir, d'abord l'existence du mystère. Une fois prouvé qu'il y a trois personnes en Dieu, rechercher

(1) Abbé Henri Hugon *L'indifférence religieuse*, p. 9, Paris, Maison de la Bonne Presse.

quels rapports elles ont entre elles et avec nous. Le mystère ainsi exposé, dans un langage que nous évitons de rendre trop technique, nous essayons enfin de donner du dogme une explication plus scientifique et plus complète.

Le livre se divisera donc en quatre parties :

I. *L'existence du mystère de la Sainte Trinité.*
II. *Les rapports des personnes divines entre elles.*
III. *Les rapports des personnes divines au dehors.*
IV. *L'explication du mystère.*

PREMIERE PARTIE

L'Existence du Mystère de la Très Sainte Trinité

De nombreux théologiens commencent le traité de la Trinité par l'exposé des erreurs contre ce mystère; d'autres établissent tout d'abord que la notion de la Trinité ne peut avoir son origine que dans la révélation.

Ces méthodes ont leur utilité; mais ce qui intéresse directement et plus vivement le lecteur ce n'est pas de savoir ce que l'erreur a dit, ni comment s'est formée cette idée dans l'esprit de l'homme, mais bien de savoir tout de suite si Dieu a parlé sur ce sujet et ce qu'il en a dit dans son Ecriture. Le témoignage de Dieu se continue dans l'Eglise qu'il a instituée et qui reste son organe vivant au milieu des hommes.

La parole de Dieu et la parole de l'Eglise une fois entendues, on comprendra mieux la réfutation des erreurs et les diverses théories sur l'origine du dogme lui-même.

Tel sera donc l'ordre de nos études :

Ce que Dieu a dit.
Ce que l'Eglise a dit.
Ce que l'erreur a dit.
Ce que la raison peut dire.

CHAPITRE PREMIER

Ce que Dieu a dit ou les preuves scripturaires du dogme de la Trinité

I

LE MOT ET LA RÉALITÉ

Ce terme de « Trinité » a lui-même son histoire. Saint Isidore de Séville et le Maître des Sentences le font dériver de trois et d'unité, comme s'il désignait l'unité de trois : *triunitas*, ou *trium unitas* (1). Mais, ainsi que l'ont remarqué Petau (2) et Mgr Ginoulhiac (3), le mot latin *Trinitas* n'est que la traduction et l'équivalent du mot grec τριάς, et il ne signifie ordinairement autre chose que le nombre de

(1) « Trinitas appellatur quod fiat totum unum ex quibusdam tribus, quasi *Triunitas*. » S. ISIDOR., *Origin.*, lib. VII, c. IV. — « Trinitas ut *trium unitas*. » Magist. Sent., lib. I, dist. XXIV, K.
(2) *Theol. Dogm.*, t. II, lib. VIII, nos I, II, III.
(3) *Histoire du dogme catholique*, I P., liv. IV, c. II.

trois, le ternaire, comme s'il y avait *ternitas*; il est en même temps un nom de nombre et un nom collectif.

Au point de vue étymologique, les philologues ont raison de dire qu'il exprime directement la triplicité des personnes et l'unité de nature par accident, *ternitas;* quant à sa portée théologique, les scolastiques ont pu légitimement y voir l'unité des trois personnes dans la même nature, *trium unitas.*

L'emploi du terme remonte aux premiers siècles de l'Eglise. Τριάς se trouve déjà chez Théophile d'Antioche, qui écrivait avant la fin du deuxième siècle : « Les trois jours qui ont précédé la création des astres étaient les types de la *Triade* de Dieu et de son Verbe et de sa Sagesse (ici la Sagesse désigne le Saint-Esprit, selon la manière de parler de quelques anciens Pères [1]). »

Le mot latin *Trinitas* revient, à maintes reprises, dans les écrits de Tertullien avec le sens précis de trois personnes en un seul Dieu : Ils sont une Trinité d'une seule divinité; il y a en Dieu unité dans la Trinité; c'est une sorte d'*économie*, une dispensation, une communication de l'unité qui produit la Trinité, et cette dispensation ne divise pas l'unité, elle la distribue seulement (2).

Le disciple de Tertullien, Novatien, écrivit un livre intitulé : *De Trinitate* (3).

L'expression de Théophile d'Antioche passera en-

(1) THEOPHIL. ANTIOCH., *Ad Autolycum*, II, 15; *P. G.*, VI, 1077.
(2) TERTULL., *Advers. Praxean.*, II et III, *P. L.*, II, 180-182.
(3) NOVAT., *De Trinitate*, *P. L.*, III, 911-982.

suite dans les écrits de Clément d'Alexandrie (1), d'Origène (2), du pape saint Denys (3), de saint Denys d'Alexandrie (4), lequel déclare : « Nous étendons en Trinité l'indivisible unité, et nous ramenons à l'unité la Trinité incapable de diminution. » Saint Jean Damascène dira de même : « L'unité, passant par la dualité, s'arrête dans la Trinité (5) », c'est-à-dire les processions divines, commençant du Père au Fils, se terminent dans le Saint-Esprit.

Voilà pour le terme. Quant au dogme lui-même, Mgr Ginoulhiac (6) le résume très heureusement en quatre vérités :

« La première est que le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne sont pas trois noms, trois formes, trois développements de l'unité divine, mais trois personnes réellement distinctes, réellement distinguées entre elles, jusque-là que l'une d'elles a pu se faire homme sans que cela soit vrai et puisse se dire des autres.

« La seconde, que ces personnes sont consubstantielles l'une à l'autre, que chacune est véritablement et réellement Dieu, et possède également et éternellement la nature divine.

« La troisième, qu'il existe un ordre inviolable et naturel dans les personnes divines : que le Père,

(1) CLEM. ALEX., *Strom.*, V, 14; VI, 7; VII, 7; *P. G.*, VIII, 156, 280 420.
(2) ORIGEN., *In. Joan.*, II, 6; *P. G.*, XIV, 128.
(3) Cf. S. ATHANAS., *De Decretis Nicænæ synodi*, 26; *P. G.*, XXV, 461.
(4) S. ATHANAS., *De Sentent. Dionysii*, 17; *P. G.*, XXV, 505.
(5) S. JEAN DAMASC., *De Hymno trisagio*, 28; *P. G.*, XCV, 60.
(6) Mgr GINOULHIAC, *op. cit.* c. I.

qui est la première, est sans principe et le principe des deux autres; que le Fils, qui est la seconde, procède du Père par voie de génération; que le Saint-Esprit, qui est la troisième, procède du Père et du Fils, comme d'un seul principe, non par voie de génération, mais d'une manière absolument incomparable et ineffable dans le langage humain.

« La quatrième, que ces trois personnes, dans leur distinction, malgré l'ordre inviolable de leurs processions, ne sont néanmoins qu'une seule chose souveraine et absolue, qu'elles possèdent toutes et chacune la même nature, la même divinité, et sont ensemble un seul et unique Dieu. »

Cette croyance est tellement fondamentale dans notre religion que quiconque se dit chrétien doit la professer intégralement.

Le protestantisme lui-même, tant qu'il a évité de se faire libéral et de verser dans le rationalisme, l'a respectée comme l'essence même du christianisme, et il l'a toujours basée sur l'Ecriture elle-même.

Le modernisme s'en est pris à ce dogme d'une manière aussi perfide qu'audacieuse. Le pseudo-Dupin osait écrire : « La Trinité, telle que l'Eglise l'enseigne *depuis le pape Denys...*, *est l'œuvre*, non du philosophe qui scrute, mais du pasteur qui tient à rester en dehors des spéculations. *Elle porte, au plus haut degré, l'empreinte de l'esprit romain* (1). »

Il serait superflu de discuter en détail la thèse hérétique du mystérieux moderniste, puisque ce tra-

(1) *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, novembre-décembre 1906.

vail est déjà fait par d'autres : une manière plus efficace de le réfuter, c'est de reprendre les preuves scripturaires de ce dogme et d'en faire ressortir la valeur et la force. Notre rôle ne sera pas celui du critique ou de l'exégète, mais celui du théologien qui peut tabler sur leurs travaux et profiter de leurs conquêtes. L'authenticité des textes scripturaires est déjà établie pour nous : nous prenons l'Ecriture comme un document inspiré, comme une source véritablement divine, comme un lieu théologique au sens strict, dont nous pouvons tirer des conclusions irréousables.

II

LA TRINITÉ DANS L'ANCIEN TESTAMENT

Il est admis aujourd'hui que le mystère de la Trinité ne fut pas révélé publiquement dans l'ancienne alliance ni proposé à la croyance du peuple.

Dieu cependant, au dire des Pères, a pu exempter de l'ignorance commune quelques privilégiés, qui étaient ses intimes et qui devaient ébaucher et commencer déjà, pour ainsi dire, l'économie chrétienne. Il convenait qu'ils eussent déjà comme un aperçu de l'Incarnation, et, par conséquent, une certaine connaissance de la Trinité, que suppose l'Incarnation.

C'est bien ce qui paraît ressortir des paroles de Notre-Seigneur. Abraham tressaille en contemplant

d'avance le jour du Christ : *Abraham, pater vester, exultavit ut videret diem meum; vidit et gavisus est* (1); des rois, des prophètes, des justes, ont désiré aussi voir les temps messianiques : *Multi prophetæ et justi cupierunt videre* (2); *multi prophetæ et reges cupierunt videre quæ vos videtis* (3). Ces désirs si véhéments semblent comporter une certaine connaissance de la divinité du Messie, — car pourquoi soupireraient-ils si ardemment après la venue d'un homme mortel comme eux? — et donc aussi des rapports du Messie avec le Père qui l'envoie et avec l'Esprit qui procède de lui.

Il va sans dire que ces saints personnages étaient bien loin de cette plénitude de lumière qui fut plus tard communiquée aux Apôtres; mais, à titre d'amis de Dieu, ils ont dû, semble-t-il, savoir quelque chose de cette vie intime de la famille éternelle; à titre de précurseurs de l'économie future, ils ont dû, semble-t-il encore, entrevoir le règne du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

Les Pères estiment que Dieu fit cette révélation aux patriarches ses amis, comme Abraham, aux grands législateurs de son peuple, comme Moïse, aux prophètes messianiques; il suffira de citer, entre tant d'autres, saint Epiphane (4), saint Cyrille d'Alexandrie (5), saint Grégoire le Grand (6).

(1) JOAN., VIII, 56.
(2) MATTH., XIII, 17.
(3) LUC., X, 24.
(4) S. EPIPHAN., *Hæres.*, 8, 5; *P. G.*, XLI, 212.
CYRILL. ALEXANDR., *Cont. Julian.*, 1; *P. G.*, LXXVI, 532, 540.
(6) S. GREGOR. M., *In Ezechiel*, 2, 4, 10; *P. L.*, LXXVI, 979-980. — Il est admis aussi que l'Incarnation et, par-

Mais, si ce mystère n'a pas été complètement ignoré, a-t-il été affirmé et exprimé avec assez de clarté dans les écrits de l'ancienne alliance? Les Pères ont découvert, sinon des affirmations catégoriques, au moins des indices du dogme, dans divers passages, dans diverses formules qui leur semblent pleines d'enseignements.

On peut ranger sous quatre chefs les textes de l'Ancien Testament dans lesquels ils ont cru voir une mention, une affirmation de la Trinité ou une allusion aux trois personnes.

D'abord, le pluriel employé dans les dialogues divins. Le Seigneur semble s'adresser à plusieurs personnes dans une même divinité : Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance (1); voici que l'homme est devenu comme l'un d'entre nous (2); descendons et confondons leur langage (3).

Sur quoi saint Augustin fait ce raisonnement : « S'il

tant, la Trinité ont été révélées à Adam avant sa chute et aux anges dans l'état de voie. — « Adam, dit saint Thomas, eut la foi explicite de l'Incarnation, non pas en tant qu'elle comportait la passion et la mort du Christ, mais en tant qu'elle était ordonnée à la consommation de la gloire. » IIa IIæ, q. 2, a. 7. — Quant aux anges, « ils n'ont pas entièrement ignoré, dit saint Augustin, le mystère du royaume des cieux qui a été révélé en temps opportun pour notre salut ». *De Genesi ad litteram*, lib. V, c. XIX; *P. L.*, XXXIV, 334. Or, saint Augustin parle ici de l'état de voie dont les bons anges sortirent triomphants. Saint Thomas ajoute : « Ce mystère du royaume de Dieu accompli par le Christ, tous les anges le connurent de quelque manière à l'origine. » Ia P., q. 64, a. 1. — Cf. *ibid.*, q. 57, a. 5, ad 1. — « Tous les anges, à l'origine, eurent une connaissance générale du mystère de l'Incarnation. » *Comm. in Epist. ad Ephes.*, III, lect. III.

(1) *Genes.*, I, 26
(2) *Genes.*, III, 22.
(3) *Genes.*, XI, 7.

n'avait que dit : Faisons l'homme, on pourrait penser qu'il s'adresse aux anges; mais cette interprétation est exclue par ce qui suit : à notre image. Il n'est pas permis, en effet, de croire que l'homme soit fait à l'image des anges ou que Dieu et l'ange aient la même image. Il est donc raisonnable de voir ici la pluralité de la Trinité (1). »

Saint Fulgence ajoute : « L'unité de nature et la trinité des personnes nous sont indiquées à la première page des Saintes Ecritures, lorsque Dieu dit : Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance. Si, en effet, le Père, le Fils et le Saint-Esprit n'étaient qu'une seule personne dans une seule nature, il ne serait pas dit : à notre image, mais : à mon image; ni : faisons, mais : je vais faire (2). »

M. J. Lebreton, dans un remarquable ouvrage auquel nous ferons plus d'un emprunt, a soigneusement indiqué tous les passages des écrivains ecclésiastiques qui peuvent servir à reconstituer l'histoire de l'interprétation de ce texte. Il conclut : « La plupart des Pères voient dans « faciamus hominem » des paroles adressées par le Père au Fils, d'autres une sorte de délibération des personnes divines entre elles. Pour Origène, ce sont des paroles adressées aux anges; c'est là une interprétation isolée (3). »

Le P. Lagrange donne cette explication, à laquelle se rallient les exégètes catholiques : « L'homme est créé à l'image de Dieu. L'auteur insiste trop sur ce

(1) S. AUGUSTIN., *De Civit. Dei*, lib. XVI, c. VI; *P. L.*, XLI, 434.
(2) S. FULGENT., *De Fide*, V; *P. L.*, LXV, 674.
(3) J. LEBRETON, *Les Origines du dogme de la Trinité*, p. 442.

caractère pour qu'on puisse supposer que le Créateur s'entretient avec les anges. L'homme n'est pas créé à l'image des anges. Dieu se parle à lui-même. S'il emploie le pluriel, cela suppose qu'il y a en lui une plénitude d'être telle qu'il peut délibérer avec lui-même comme plusieurs personnes délibèrent ensemble. Le mystère de la sainte Trinité n'est pas expressément indiqué, mais il donne la meilleure explication de cette tournure qui reviendra encore. (*Genes.*, III, 22; XI, 7; Is., VI, 8 [1].) »

En second lieu, la répétition jusqu'à trois fois du mot *Dieu* ou de tout autre mot synonyme de la divinité. Le livre des *Nombres* met cette formule de bénédiction sur les lèvres des prêtres : Que Iahvé te bénisse et te garde! que Iahvé te montre sa face et ait pitié de toi! Que Iahvé tourne son image vers toi et te donne la paix (2)! — Non moins célèbres sont les paroles du Psalmiste : Que Dieu nous bénisse, notre Dieu, que Dieu nous bénisse (3)! Le premier terme s'appliquerait au Père, le second au Fils, qui devient *notre* Dieu par l'Incarnation, le troisième au Saint-Esprit. — Enfin, le trisagion d'Isaïe : Saint, saint, saint Iahvé, Dieu des armées (4).

On ne saurait conclure de ces expressions toutes seules à « une révélation certaine de ce mystère; car la triple répétition d'un mot se rencontre ailleurs dans les affirmations solennelles : ainsi : Terre, terre, terre, écoute la parole de Iahvé! (JEREM., XXII, 29 [5].) »

(1) P. LAGRANGE, *Revue Biblique*, 1896, p. 387.
(2) *Num.*, VI, 23-26.
(3) *Ps.*, LXVI, 7-8.
(4) ISAÏ., VI, 3. — Voir à ce propos SUAREZ, *De Trinit.*, I, 10; PETAU, *De Trinit.*, lib. II, c. VII, 11, 14.
(5) P. CONDAMIN, *Le Livre d'Isaïe*, p. 42.

Mais, le dogme une fois connu à la lumière du Nouveau Testament, la piété peut légitimement rapporter cette triple bénédiction ou cette triple louange aux trois personnes divines.

En troisième lieu, les *théophanies*, c'est-à-dire les apparitions divines, dans lesquelles deux, ou même parfois trois personnes, semblent se manifester, comme à Mambré : *Tres vidit et unum adoravit* (1). Saint Ambroise (2), saint Augustin (3), interprètent ainsi : Il vit trois personnes et adora un seul Dieu. C'est une pieuse adaptation, que l'Eglise fait sienne dans sa liturgie (4); mais qui peut affirmer qu'elle s'impose comme interprétation littérale du texte? Aussi bien d'autres Pères traduisent avec saint Hilaire : Il vit trois hommes et n'en adora qu'un, pour confesser le Seigneur, reconnaissant les deux autres pour des anges (5).

Bon nombre de Pères et surtout saint Justin attribuent les théophanies à la seconde personne. Ils essayent de prouver par là que le Fils est distinct du Père : de lui-même le Père est invisible et il se manifeste à nous par le Fils; ils concluent que le Fils est une personne divine, puisqu'elle possède l'éternité, la science, la puissance, en un mot tous les attributs de la divinité (6).

(1) *Genes.*, XVIII.
(2) S. AMBROS., *In excessu Satyri*, II, 96; *P. L.*, XVI, 1342.
(3) S. AUGUSTIN, *De Trinit.*, lib. II, 19-20; *P. L.* XLII, 857-858.
(4) *Breviar. Roman.*, dominica quinquag., resp. 2.
(5) S. HILAR., *De Trinit.*, IV, 25; *P. L.*, X, 115. — LEBRETON, *op. cit.*, p. 444.
(6) Ces textes ont été recueillis et exposés par le P. Dom LEGEAY, O. S. B., *L'Ange et les Théophanies*, dans la *Revue Thomiste*, 1902-1903.

S'il n'est pas possible d'accepter l'argument tiré des théophanies comme une preuve *scripturaire* certaine, il faut voir au moins dans l'explication des Pères un témoignage de la foi de la primitive Eglise et de la vénération avec laquelle on lisait ces divines Ecritures, dans lesquelles on croyait cachés tant de mystères.

En quatrième lieu enfin, on a cité cette prière du livre de la *Sagesse* : « Dieu de nos pères, qui avez tout créé par votre Verbe et qui avez constitué l'homme par votre sagesse..., qui pourra connaître votre pensée, à moins que vous ne lui donniez votre Sagesse et que vous ne lui envoyiez votre Esprit-Saint (1)? » On a remarqué ici les trois termes trinitaires : *Dieu*, ou le Principe premier, ensuite le *Verbe* ou la *Sagesse*, enfin l'*Esprit-Saint*.

Mais cet Esprit qui est envoyé est-il une personne divine ou un attribut? Et s'il y a trois termes en Dieu, sont-ils trois personnes dans une seule nature divine? Les expressions *donné*, *envoyé*, s'appliquent bien mieux, assurément, à une personne qu'à une simple qualité infuse, et, d'ailleurs, le sage demande à être en rapport avec Dieu même et non pas seulement avec ses dons créés. Il semble, par conséquent, que la *Sagesse donnée* et l'*Esprit envoyé* sont bien des hypostases divines. Toutefois, pour arriver plus sûrement à la conclusion, nous avons besoin des lumières du Nouveau Testament.

C'est pourquoi, tout en cherchant des indications et des traces de la Trinité dans la première alliance,

(1) *Sap.*, IX, 1-2, 17.

les Pères reconnaissent que la manifestation complète de ce mystère est la caractéristique de la Loi nouvelle (1). Si la lumière a été si discrète dans l'ancienne, c'est peut-être parce que les Juifs, enclins à l'idolâtrie, auraient été exposés à prendre les trois personnes pour trois dieux.

Saint Epiphane dit excellemment : « L'unité de Dieu a été surtout annoncée par Moïse; la dualité (c'est-à-dire la distinction du Père et du Fils) a été inculquée par les prophètes; la Trinité a été manifestée dans l'Evangile (2). »

Saint Thomas distingue trois étapes dans la révélation : l'économie patriarcale, avant la Loi; puis, l'époque de la Loi; enfin, la période de la grâce, sous l'Evangile. A l'origine, tous les croyants confessant l'unité de Dieu, la révélation était moins nécessaire; lorsque les hommes commencent à pervertir ce dogme fondamental, Dieu se révèle plus complètement à Abraham. Sous la Loi, la révélation est plus excellente encore, parce qu'il fallait instruire le peuple tout entier; et c'est pourquoi Moïse est éclairé plus complètement sur la simplicité et la nature divine, lorsque Dieu lui dit : Je suis Celui qui est (3). Enfin, au temps de la grâce, le mystère de la Trinité est révélé par le Fils de Dieu lui-même (4).

(1) C'est ce qu'enseignent TERTULLIEN, *Adv. Praxean.*, 31; *P. L.*, II, 196; S. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Orat. Theol.*, V, 26; *P. G.*, XXXVI, 161; S. CHRYSOST., *De Incomprehens.*, hom. V, 3; *P. G.*, XLVIII, 740; S. GRÉGOIRE LE GRAND, *In Ezechiel.*, II, 4, 9; *P. L.*, LXXVI, 979. — Cf. J. LEBRETON, *op. cit.*, p. 446.
(2) S. EPIPH., *Ancor.*, 73; *P. G.*, XLIII, 153.
(3) *Exod.*, III, 14.
(4) S. THOM., IIa IIæ, q. 184, a. 6.

III

LA DISTINCTION DU PÈRE ET DU FILS DANS L'ANCIEN TESTAMENT ET LEUR CONSUBSTANTIALITÉ

Il nous faut revenir sur la parole de saint Epiphane et montrer que, si l'unité divine a été spécialement affirmée par Moïse, la dualité, c'est-à-dire la distinction du Père et du Fils, a été prêchée fortement par les prophètes. Grande différence, en effet, entre la manifestation du Fils et la manifestation du Saint-Esprit dans l'ancienne Loi. Les témoignages sur la troisième personne sont très discrets. Il est, sans doute, fait allusion bien souvent à l'Esprit de Dieu. C'est lui qui se meut au-dessus des eaux et préside à la formation du monde (1); c'est lui qui donne la vie aux hommes (2), qui distribue les dons divins et communique la science surnaturelle qui permet d'interpréter les songes (3); c'est lui qui éclaire les prophètes (4), qui sanctifie les âmes, et c'est pourquoi il est appelé l'Esprit de Sainteté (5); c'est lui qui doit reposer sur le Messie pour l'oindre et le remplir des sept dons (6). Mais l'obscurité subsiste toujours ; est-ce là une personne distincte du Père et de la Sagesse ou seulement un attribut divin?

(1) *Genes.*, I.
(2) *Genes.*, II, 7; JOB, XXXII, 4.
(3) *Genes.*, XLI, 38-39.
(4) OSEE, IX, 7; *II Reg.*, XXIII, 2.
(5) *Ps.*, L, 13.
(6) ISAI., XI, 23, LXI, 1.

Des théologiens font remarquer qu'il s'agit bien d'une personne distincte, car le livre de la *Sagesse* affirme que l'Esprit-Saint habite dans la Sagesse, c'est-à-dire dans le Fils : or, pour habiter en elle, il doit être distinct d'elle, et, par là même, du Père, qui l'envoie et l'associe à la Sagesse pour créer le monde (1).

Quoi qu'il en soit de ce raisonnement, il est permis d'affirmer que la personne du Saint-Esprit n'a pas été entièrement ignorée des grands saints de l'Ancien Testament. Les *Actes* nous assurent que l'Esprit-Saint parlait par la bouche d'Isaïe (2) : ne pouvait-il pas montrer au prophète qu'il était une personne divine? Cette révélation devient plus claire à mesure qu'approchent les temps messianiques. Aussi quand l'ange apparaît à saint Joseph (3) et à la sainte Vierge (4) pour annoncer l'Incarnation, il leur parle de l'Esprit-Saint comme d'une personne parfaitement connue, et ce langage est immédiatement compris de Joseph et de Marie.

Quant au Fils, on peut prouver avec certitude par les textes de l'Ancien Testament qu'il est une personne distincte du Père et même une personne divine, si ces témoignages sont expliqués à la lumière du Nouveau Testament et de la tradition chrétienne.

La distinction des personnes est mise en évidence par tous les oracles messianiques. Nul besoin de les exposer ici tous en détail; il suffira d'examiner trois groupes de prophéties.

(1) Cf. HEINRICH, *Dogmatische Theol.*, t. IV, p. 25, ss.
(2) *Act.*, XXVIII, 25.
(3) MATTH., II, 20.
(4) LUC., I, 35.

Mais, le dogme une fois connu à la lumière du Nouveau Testament, la piété peut légitimement rapporter cette triple bénédiction ou cette triple louange aux trois personnes divines.

En troisième lieu, les *théophanies*, c'est-à-dire les apparitions divines, dans lesquelles deux, ou même parfois trois personnes, semblent se manifester, comme à Mambré : *Tres vidit et unum adoravit* (1). Saint Ambroise (2), saint Augustin (3), interprètent ainsi : Il vit trois personnes et adora un seul Dieu. C'est une pieuse adaptation, que l'Eglise fait sienne dans sa liturgie (4); mais qui peut affirmer qu'elle s'impose comme interprétation littérale du texte? Aussi bien d'autres Pères traduisent avec saint Hilaire : Il vit trois hommes et n'en adora qu'un, pour confesser le Seigneur, reconnaissant les deux autres pour des anges (5).

Bon nombre de Pères et surtout saint Justin attribuent les théophanies à la seconde personne. Ils essayent de prouver par là que le Fils est distinct du Père : de lui-même le Père est invisible et il se manifeste à nous par le Fils; ils concluent que le Fils est une personne divine, puisqu'elle possède l'éternité, la science, la puissance, en un mot tous les attributs de la divinité (6).

(1) *Genes.*, XVIII.
(2) S. AMBROS., *In excessu Satyri*, II, 96; *P. L.*, XVI, 1342.
(3) S. AUGUSTIN, *De Trinit.*, lib. II, 19-20; *P. L.* XLII, 857-858.
(4) *Breviar. Roman.*, dominica quinquag., resp. 2.
(5) S. HILAR., *De Trinit.*, IV, 25; *P. L.*, X, 115. — LEBRETON, *op. cit.*, p. 444.
(6) Ces textes ont été recueillis et exposés par le P. Dom LEGEAY, O. S. B., *L'Ange et les Théophanies*, dans la *Revue Thomiste*, 1902-1903.

prédit par ces diverses prophéties est vraiment une personne divine. Sans ce secours, l'interprétation resterait obscure : aussi voyons-nous dans l'Evangile les Juifs hésiter devant le problème; ils savent bien que le Messie sera un vrai homme, fils de David, mais ils semblent n'avoir pas compris qu'il a été annoncé comme vrai Dieu (1).

Reprenons donc les textes en regard de la Tradition. Le Messie que chante le psaume II doit avoir la nature divine, puisqu'il est engendré par Dieu d'une génération qui ne convient ni aux hommes ni même aux anges. « A quel ange, en effet, remarque l'épître aux Hébreux, Dieu a-t-il jamais dit : Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui (2)? Cette génération est au-dessus de tous les temps, indépendante de la durée : Je t'ai engendré *aujourd'hui*, c'est-à-dire, comme l'explique saint Augustin, elle n'a pas de passé, elle est plus que l'avenir, elle a le présent de l'éternité (3).

Le personnage engendré par Dieu reçoit comme apanage l'univers tout entier. (v, 8.) Ni David, ni le peuple d'Israël, ni aucun des humains, n'ont eu pour *héritage* naturel cet empire sans limite; il n'appartient qu'à une personne divine de dire : Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre (4).

Au héros du psaume CIX conviennent tous les attributs de la divinité, puisqu'il est assis à la droite de

(1) MATTH., XXII, 42-46.
(2) *Hebr.*, I, 5. — L'auteur de l'épître, I, 8, voit aussi dans le psaume XLIV, 7, une affirmation de la divinité du Fils : Votre trône, *ô Dieu*, est pour les siècles des siècles.
(3) S. AUGUSTIN, *Enarrat. in Ps.*, II, 6; *P. L.*, XXXVI, 71.
(4) MATTH. XXVII, 18.

Iahvé comme un égal et que son existence est indépendante de tous les temps. Il est à la fois le fils de David et le seigneur de David. Comment est-il son fils s'il n'est pas un homme? Comment est-il son souverain s'il n'existe pas avant lui d'une existence éternelle et divine? Ce passage, ainsi éclairé par le Nouveau Testament, démontre que le Messie est à la fois Dieu et homme; vrai Dieu, car il est engendré éternellement par Iahvé et qu'il est le souverain de tous les rois; vrai homme ou Dieu incarné, puisqu'il naît de David dans le temps.

Dans la prophétie d'Isaïe, l'Emmanuel est une personne distincte du Père, nous l'avons vu; mais, d'autre part, cette personne possède les prérogatives d'un Dieu; son règne, établi sur la sainteté et la justice, est sans limite et sans fin; elle est appelée le Dieu fort, le Père de l'éternité, le prince de la paix. Voilà ici encore le mystère du Verbe incarné : vrai homme, puisqu'il naît petit enfant; vrai Dieu, puisqu'il porte les titres de la divinité.

La prophétie de Michée signale de même dans le Messie le vrai homme, qui naîtra à Bethléem, le vrai Dieu, qui est avant tous les siècles : *Egressus ejus ab initio, a diebus æternitatis.* (v, 2.) Bien que la portée littérale du mot éternité n'ait pas ici une précision métaphysique, il ressort de l'ensemble de ce passage que le personnage auquel on attribue cette durée est indépendant du temps et ne peut être qu'un Dieu.

Outre les prophéties, les Pères ont apporté, pour prouver la divinité du Fils, ce qui est dit de la céleste Sophia dans les Livres sapientiaux. Déjà le

livre de Job et celui de Baruch avaient célébré la Sagesse comme procédant de Dieu (1); mais c'est surtout dans les *Proverbes*, l'*Ecclésiastique* et la *Sagesse* qu'elle est représentée comme une réalité divine subsistant à côté de Dieu et produisant le monde avec lui (2).

Les Pères voient en elle une personne incréée, distincte du Père et Dieu comme lui. A l'exception de Théophile d'Antioche (3) et de saint Irénée (4), qui entendent par la Sagesse l'Esprit-Saint, les écrivains ecclésiastiques, surtout à partir du troisième siècle, s'accordent à reconnaître dans la Sagesse le Fils de Dieu (5).

Cette unanimité est l'attestation de la croyance de l'Eglise, et ainsi l'argument tiré des Livres sapientiaux, s'il reste discutable comme preuve strictement scripturaire, devient très solide comme preuve de tradition.

Du moins, la démonstration qui se prend des prophéties messianiques est inattaquable. Nous voyons maintenant la vérité des paroles déjà citées de saint Epiphane : « La dualité a été fortement prêchée par les prophètes. »

Il nous reste à examiner la dernière assertion de

(1) JOB, XXVII, 12, ss.; XXVIII et XXXIX; BARUCH, III, 15, 29-35.
(2) *Proverb.*, VIII, IX; *Eccli.*, XXIV; *Sap.*, VII, 24, ss.
(3) S. THEOPHIL. ANTIOC., *Ad Autolycum*, II, 15; *P. G.*, VI, 1077.
(4) S. IREN., *Adv. Hæreses*, c. XX, 1; *P. G.*, VII, 1032.
(5) Citons, entre autres : S. JUSTIN, *Dialog.*, 61; *P. G.*, VI, 613; ATHÉNAGOR, *Leg.*, 24; *P. G.*, VI, 945; TERTULL., *Adv. Prax.*, 7; *P. L.*, II, 161-162; S. CYPRIEN, *Testim.*, II, 1; *P. L.*, IV, 696; S. ATHANAS., *Expos Fid.*, 1, et *Orat.* I et II *Cont. Arian.*; *P. G.*, XXV, 200, et XXVI, 69, 184, ss.; S. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catech.*, 4, 7; *P. G.*, XXXIII, 461-464.

ce saint docteur : « La Trinité a été manifestée dans l'Evangile. »

IV

LA TRINITÉ DANS LE NOUVEAU TESTAMENT
LA DISTINCTION DES TROIS PERSONNES

Le dogme de la Trinité implique deux points fondamentaux : le premier, que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont trois distincts, c'est-à-dire ont chacun leur personnalité propre; le second, que tous les trois possèdent la même nature divine et sont un seul Dieu.

Les premiers hérétiques, modalistes, patripassiens, pour sauvegarder la divinité du Fils, niaient sa distinction d'avec le Père; les subordinatiens, les ariens, nos modernes rationalistes, reconnaissent la personnalité du Christ, mais nient sa divinité. Les pneumatomaques du quatrième siècle attaquaient la consubstantialité du Saint-Esprit, tout en proclamant sa personnalité; aujourd'hui, au contraire, certains protestants, sans contester la divinité de l'Esprit-Saint, prétendent qu'il n'est pas une personne distincte du Père (1).

(1) Voir, entre autres : REUSS, *Histoire de la théologie chrétienne au siècle apostolique*, II, p. 147; MÉNÉGOZ, *Etudes sur le dogme de la Trinité*, p. 10; A. SABATIER, *L'Apôtre Paul*, p. 365, Paris, 1896; RÉVILLE, *Le IVe Evangile*, p. 257, Paris, 1902; GOGUEL, *La Notion johannique de l'Esprit*, Paris, 1902; PONSON, *La Théologie du Nouveau Testament*, Lausanne, 1905.

Il ne faut pas s'attendre, évidemment, à trouver dans les écrits néo-testamentaires les termes ou les notions philosophiques de personne et de nature, mais le mystère y est contenu en substance. Si nous montrons par eux que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont *trois distincts* et que ces trois distincts sont *un seul Dieu*, nous avons suffisamment établi le dogme trinitaire : trois personnes en une seule nature. Nous allons voir que le Nouveau Testament affirme ces deux points.

La distinction du Père et du Fils, ainsi que le remarque Tertullien (1), ressort des termes mêmes qui les désignent : paternité et filiation sont des relations opposées qui impliquent une distinction réelle.

Le prologue de l'Evangile de saint Jean met en relief à la fois la réelle distinction du Père et du Fils et leur consubstantialité. Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, *apud*, πρός, comme un fils unique sur le sein de son Père : *Unigenitus Dei Filius qui est in sinu Patris.* (v, 18.) Voilà la distinction des personnes. Leur consubstantialité est aussitôt affirmée : Et le Verbe était Dieu.

Cette distinction est réelle, car, tandis que le Père reste en lui-même, le Verbe se fait chair et habite parmi nous.

Dans le baptême de Jésus, la distinction est proclamée avec la même évidence : le Père s'y distingue du Fils comme d'une autre personne dont il parle, à laquelle il parle et dans laquelle il met toutes ses

(1) TERTULL., *Adv. Prax.*, IX, 10; *P. L.*, II, 16[illegible]

complaisances : Tu es mon Fils bien-aimé; en toi je me complais (1).

Saint Paul distingue très nettement Dieu le Père et son Fils Jésus-Christ (2) : le Père nous confirme dans le Fils Jésus (3); le Père est le chef du Fils, le Christ (4); nous sommes du Christ, et le Christ est de Dieu (5).

Inutile, d'ailleurs, d'insister sur une vérité qui n'est plus niée de nos jours.

La personnalité du Saint-Esprit est affirmée dans le baptême du Sauveur. L'évangéliste a bien en vue trois distincts : chacun a son nom propre : Père, Fils et Saint-Esprit; chacun a son opération propre : le Père parle du ciel, le Fils reçoit le baptême, le Saint-Esprit descend sous la forme d'une colombe (6).

C'est aussi comme personne distincte que le Saint-Esprit est représenté dans le texte célèbre : Le péché et le blasphème contre le Fils de l'homme peuvent être remis, mais le péché et le blasphème contre le Saint-Esprit ne seront remis ni dans ce monde ni dans l'autre (7).

On voit ici que le Saint-Esprit n'est pas une abstraction, mais une réalité; non pas seulement un don ou une force, mais une personnalité vivante, que le péché blesse et offense.

La formule du baptême, telle que la propose Notre-

(1) Luc., III, 22; Matth., III, 17; XVII, 5. — Cf. Luc., IX, 35; II Pet., I, 17.
(2) *II Cor.*, I, 3; *Ephes.*, I, 3.
(3) *II Cor.*, I, 21.
(4) *I Cor.*, XI, 3.
(5) *I Cor.*, III, 23.
(6) Matth., III, 13-17; Marc., I, 9-11; Luc., III, 21-22.
(7) Matth., XII, 31-32; Marc., III, 28-29, Luc., XII, 10.

Seigneur, enseigne le mystère tout entier et la distinction et la relation des personnes : Allez et enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit (1). Le Père est nommé en premier lieu, et le Saint-Esprit après le Fils; si le Saint-Esprit n'est pas distinct du Père, pourquoi n'est-il pas nommé aussitôt avec lui?

D'ailleurs, la locution « au nom de » ne s'emploie que lorsqu'il s'agit d'une personne et ne se dit point d'une force ou d'une vertu, à moins que ces termes ne soient exactement le synonyme de la personne; on ne dit pas : ceci vous est donné au nom de telle force ou de telle vertu, mais bien : au nom de telle personne; ou si l'on dit : au nom de la puissance royale, le sens alors n'est pas douteux, l'expression est synonyme de la personne du roi. Donc, puisque la formule est appliquée ici au Saint-Esprit aussi bien qu'au Père et au Fils, il a sa personnalité propre comme le Père et le Fils. Si on la nie, il faut nier celle du Père et celle du Fils.

Le passage classique, dont l'autorité est particulièrement irréfragable et la force particulièrement convaincante, c'est celui où Notre-Seigneur promet d'envoyer le Saint-Esprit. « Et moi, je prierai le Père, et il vous donnera un autre Paraclet, afin qu'il soit avec vous toujours... Le Paraclet que le Père enverra en mon nom, c'est lui qui vous apprendra tout et

(1) MATTH., XXVIII, 19. — Les rationalistes, dans l'impossibilité d'éluder la force de ce témoignage, n'ont d'autre ressource que de nier l'authenticité du passage. Mais l'authenticité est prouvée par les manuscrits, par la tradition constante de l'Eglise. Voir, à ce sujet, les récents travaux de nos exégètes.

qui vous rappellera tout ce que je vous ai dit... Quand sera venu le Paraclet, que je vous enverrai de la part du Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père, celui-là rendra témoignage de moi... Quand il sera venu, lui, l'Esprit de vérité, il vous fera pénétrer dans toute la vérité; car il ne parlera pas de lui-même, mais il vous dira tout ce qu'il aura entendu, et il vous annoncera les choses à venir. Il me glorifiera, car il prendra du mien et vous l'annoncera. Tout ce qu'a le Père est à moi; c'est pourquoi je vous ai dit qu'il prendra du mien et vous l'annoncera (1). »

Ici encore, trois personnes nettement distinguées : le Père, qui donne et qui envoie; le Fils, qui envoie de la part du Père et au nom de qui se fait l'envoi; le Saint-Esprit, qui est envoyé et qui est *autre* que le Père et le Fils.

Les termes semblent choisis pour faire ressortir la personnalité distincte du Paraclet : il est *un autre*; c'est *lui* qui apprend tout; *lui*, il fait pénétrer dans toute vérité; *celui-là* rendra témoignage; *celui-là* procède du Père et reçoit du Fils. Le Fils l'envoie, non pas comme son principe unique, mais de la part du Père : il faut donc que le Paraclet soit distinct de tous les deux.

Dans le texte grec, le pronom ἐκεῖνος, *celui-là*, rend encore plus saillantes la distinction et la personnalité. Bien que le nom du Saint-Esprit, Πνεῦμα, soit neutre, le pronom reste au masculin, comme si l'évangéliste, ne s'arrêtant plus au terme grammatical, ne considérait que *lui*, c'est-à-dire la personne. « C'est

(1) JOAN., IV, 16, 25.; XV, 26; XVI, 12-15. Traduction de M. J. LEBRETON.

bien, en effet, une personne dont l'action est décrite ici : c'est un Paraclet, un avocat; il apprendra tout aux apôtres, il leur rappellera tout ce que le Christ leur a dit; il rendra témoignage du Christ; il convaincra le monde; il dira aux apôtres ce qu'il aura entendu. On ne saurait s'imaginer un rôle plus personnel; mais ce qui est plus décisif encore, c'est la comparaison instituée par Jésus entre l'Esprit et lui : « Je prierai le Père, et il vous donnera un autre Paraclet, pour qu'il soit avec vous toujours; » toute la suite du discours ne fait qu'accentuer ce parallélisme. Toutes les tentatives faites pour réduire la portée de ce discours à celle d'une « personnification métaphorique » sont ici condamnées à échouer : la personnalité de Jésus est la mesure de la personnalité du Saint-Esprit; il faut les nier à la fois toutes les deux ou les reconnaître toutes les deux (1). »

Le même discours semble insinuer que le retour du Christ coïncidera avec la venue de l'Esprit. « En recevant l'Esprit, les disciples recevront aussi le Fils. S'ensuit-il que l'Esprit soit identique au Fils? Non sans doute, pas plus que le Fils ne l'est au Père. Cependant la venue du Père est pareillement liée à la venue du Fils. « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons en lui et nous ferons en lui notre demeure. » (XIV, 23.) On retrouve ici cette indissoluble unité tant de fois affirmée par saint Jean : on ne peut posséder le Fils sans le Père, ni l'Esprit sans le Fils, et c'est cette unité infiniment étroite qui est le modèle et le lien de

(1) J. LEBRETON, *Les Origines du dogme de la Trinité*, p. 423-424.

l'unité des chrétiens entre eux : « Qu'ils soient un comme nous sommes un (1). »

Saint Paul représente la troisième personne comme l'Esprit du Père et du Fils ; il est l'Esprit du Christ, et c'est pourquoi il faut posséder l'Esprit-Saint pour être du Christ ; il est l'Esprit du Père, et donc le Père vivifiera nos corps, parce que son Esprit habite en nous (2).

Tous les trois sont considérés ici, non comme des dons ou des attributs, mais comme des réalités ayant chacune un rôle propre, en un mot, comme de vraies personnes distinctes et non moins inséparables.

L'Apôtre revient ailleurs sur ces affirmations : « Dieu a envoyé l'Esprit de son Fils, qui crie en nous : Abba, Père (3). » Donc, l'Esprit est distingué et du Père, par lequel il est envoyé, et du Fils, auquel il ppartient.

Les formules trinitaires employées par saint Paul impliquent en même temps la distinction et l'égalité des personnes : « Il y a des divisions des grâces, mais c'est le même Esprit ; il y a des divisions des ministères, mais c'est le même Seigneur ; il y a des divisions des opérations, mais c'est le même Dieu qui opère tout en tous (4). » — « Que la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ et la charité de Dieu et la communication du Saint-Esprit soient avec vous tous (5). »

On remarque ici trois distincts, mais tous les trois

(1) J. Lebreton, *op. cit.*, pp. 425-426.
(2) *Rom.*, VIII, 9-11.
(3) *Gal.*, IV, 6.
(4) *I Cor.*, XII, 4-6.
(5) *II Cor.*, XIII, 13.

ont la même puissance divine, puisqu'ils produisent les dons proprement surnaturels, qui relèvent de Dieu seul.

On connaît l'objection : le Père et le Fils sont parfois appelés Esprit; ce qui indiquerait que le Saint-Esprit n'est pas une personne distincte de chacun d'eux.

— La réponse était déjà donnée par saint Augustin (1). Oui, sans doute, le Père et le Fils sont un esprit, et l'un et l'autre est saint; mais cela prouve-t-il qu'ils se confondent avec la personne dont le nom propre est l'Esprit-Saint? Nullement. On peut dire et on doit dire que le Père et le Fils et le Saint-Esprit sont un même esprit, c'est-à-dire ont la même *nature spirituelle*, sans qu'on puisse inférer qu'ils sont une seule personne, et non trois personnes distinctes.

— On insiste : l'Ecriture applique au Fils ce qui est dit du Saint-Esprit, par exemple que le Fils (2) habite, aussi bien que le Saint-Esprit (3), dans les justes; qu'il demeure, comme le Saint-Esprit (4), avec nous jusqu'à la consommation des siècles (5); qu'il est notre avocat (6), comme l'Esprit-Saint (7). Ne s'ensuit-il pas qu'ils se confondent?

— Cela prouve que le Fils et le Saint-Esprit ont les mêmes attributs divins et, partant, la même nature divine; mais cela ne contredit en rien les autres tex

(1) Saint Augustin, *De Trinit.*, lib. XV, c. XIX, n. 37; P. L., XLII, 1087.
(2) Joan., XIV, 23.
(3) *Rom.*, VIII, 10-11.
(4) Joan., XIV, 16-17.
(5) Matth., XXVIII, 20.
(6) *I Epist.* Joan., II, 1.
(7) *Evang.* Joan., XIV, 16.

tes qui affirment, nous l'avons vu, la distinction des personnes.

La primitive Eglise a, dès le début, rendu témoignage à la personnalité du Saint-Esprit. Les *Actes des Apôtres*, en effet, nous représentent l'Esprit-Saint comme une personne très réelle, très vivante, véritablement divine, à laquelle on attribue l'inspiration surnaturelle : « Il a paru bon à l'Esprit-Saint et à nous (1) »; une personne distincte du Fils, puisqu'elle est appelée l'*Esprit de Jésus* (2). « Le point qui mérite surtout l'étude, c'est le caractère personnel du Saint-Esprit : la doctrine juive l'avait laissé dans l'ombre; ce livre le met en pleine lumière. A moins de refuser toute créance à l'auteur des *Actes*, il faut convenir que la première communauté chrétienne vivait, si l'on peut dire, dans la familiarité de l'Esprit-Saint; c'est lui qui provoque les démarches décisives de Pierre, qui dicte le décret des apôtres, qui choisit ses missionnaires et leur trace la voie (3). »

La distinction des personnes désormais établie, il nous faut prouver par les écrits du Nouveau Testament l'autre point fondamental du dogme trinitaire : que les trois personnes sont consubstantielles, c'est-à-dire ont la même nature divine ou sont un seul et même Dieu.

(1) *Act.*, XV, 28
(2) *Act.*, XVI, 17.
(3) J. LEBRETON, *loc. cit.*

VI

LA TRINITÉ DANS LE NOUVEAU TESTAMENT. — LA CONSUBSTANTIALITÉ DES TROIS PERSONNES, OU L'UNITÉ DE LA NATURE DIVINE DANS LE PÈRE, LE FILS ET LE SAINT-ESPRIT. — ÉTAT DE LA QUESTION.

Il s'agit de prouver par les livres néo-testamentaires que le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont un seul et même Dieu. Pour procéder avec plus de clarté, nous établirons successivement la divinité de chacune des trois personnes.

La divinité du Père n'est pas attaquée : quiconque admet l'existence du vrai Dieu confesse, pour le moins, que la divinité convient à la première personne.

Quant au Fils, sa divinité a rencontré d'innombrables et acharnés blasphémateurs, depuis les Juifs et les païens jusqu'aux incrédules de nos jours. Les premiers représentants de l'adoptianisme, les ariens, les modernistes actuels, ont soutenu que la filiation divine que le Nouveau Testament attribue au Christ doit s'entendre seulement dans un sens moral, et non pas au sens propre et essentiel, qui impliquerait la communication de la nature même de Dieu.

Telle est l'erreur exposée, sous des nuances diverses et avec beaucoup d'artifice, par Renan, A. Sabatier, Ménégoz, Harnack, Loisy, etc. D'autres prétendent que, si l'Evangile de Jean, spéculation théologique,

enseigne la divinité de Jésus, les synoptiques ne suffisent pas à l'établir.

Il est certain, au contraire, qu'elle est affirmée par les synoptiques, par saint Jean et dans les Epîtres.

Nous montrerons ensuite comment la divinité du Saint-Esprit est enseignée dans les écrits du Nouveau Testament.

VI

LA DIVINITÉ OU LA CONSUBSTANTIALITÉ DU FILS AFFIRMÉE PAR LES SYNOPTIQUES

Les synoptiques ne visent pas à des formules théologiques ou juridiques pour définir que Jésus-Christ est Dieu; mais, et dans les faits qu'ils racontent et dans les discours qu'ils reproduisent, Jésus-Christ se pose en Dieu et se prouve Dieu.

Il n'entre pas dans notre plan, purement dogmatique, de descendre à un examen détaillé de tous les textes ni de reprendre des études critiques ou exégétiques excellemment faites par d'autres (1); le théologien peut se borner à ces quelques considérations : les synoptiques attribuent au Christ une origine proprement divine, une puissance proprement divine, une égalité complète avec Dieu, une nature essentiellement divine.

(1) Voir, entre autres : LEPIN, *Jésus Messie et Fils de Dieu;* J. LEBRETON, *Les Origines du dogme de la Trinité*, p. 216, ss.; J. PRESSOIR, *Jésus-Christ d'après les synoptiques*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, 15 décembre 1910, p. 434, ss.; MANGENOT, *Les Evangiles synoptiques.*

1° *L'origine divine.* — Elle est indiquée, d'abord, par la manière dont Jésus se distingue de tous les illustres personnages de l'Ancien Testament : il est plus grand que Jonas (1), plus grand que Salomon (2), plus grand que Moïse, dont il vient achever l'œuvre (3). Tout cela suppose une origine qui l'élève au-dessus de notre humanité.

En second lieu, par la manière dont il se met en relation avec Dieu : pour lui, Dieu est un Père au sens naturel du mot, et il est fils, lui, dans l'acception plénière, en sorte que sa filiation ne se confondra jamais avec la nôtre : de même qu'il dit : *votre* Père céleste et *mon* Père céleste, de même il fera remarquer que, si nous pouvons *devenir* fils de Dieu (4), lui, il *est* fils et, à ce titre, exempt de l'impôt religieux que Dieu impose aux serviteurs (5).

Il met en relief cette filiation unique dans la parabole des vignerons homicides (6). Dieu avait envoyé dans sa vigne divers serviteurs qui furent tous, les uns après les autres, méconnus, injuriés, massacrés. A la fin, il leur envoie son Fils bien-aimé, le véritable héritier de la vigne, et on lui réserve, à lui aussi, une mort sanglante. L'auditoire comprit fort bien l'application.

Jésus-Christ est donc le Fils *bien-aimé*, c'est-à-dire

(1) MATTH., XII, 41.
(2) MATTH., XII, 42.
(3) MATTH., 21-24.
(4) « Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent, priez pour ceux qui vous persécutent et vous calomnient, afin que vous *deveniez* (c'est le sens du texte grec) les fils de votre Père qui est dans les cieux. » MATTH., V, 44-45.
(5) MATTH., XVII, 24-25.
(6) MATTH., XXI, 33-41; MARC., XII, 1-9; LUC., XX, 9-16.

l'unique, d'une manière incommunicable, toute différente de la filiation morale des justes et des prophètes, lesquels, quoique fils adoptifs, restent toujours des serviteurs. D'où il suit que le Christ, en vertu de sa naissance, est supérieur à tous les élus de Dieu, et dès lors, que son origine est vraiment divine.

En troisième lieu, cette divinité de son origine ressort du récit même de sa conception et de sa naissance. C'est par la vertu du Saint-Esprit qu'il est conçu d'une Vierge; par le fait de sa naissance, il est saint, Fils de Dieu, héritier d'un royaume éternel, sauveur des hommes, rédempteur et sanctificateur (1) : attributs qui ne conviennent à aucun homme mortel, mais seulement à un Dieu-Homme.

Enfin, nous avons l'argumentation irrésistible à laquelle ne purent répondre les pharisiens : « Que vous semble du Christ? De qui est-il fils? — Ils répondirent : De David. — Comment donc, reprit-il, David inspiré l'appelle-t-il Seigneur, en disant : Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Assieds-toi à ma droite, jusqu'à ce que je fasse de tes ennemis l'escabeau de tes pieds? Si donc David l'appelle Seigneur, comment est-il son fils (2)? »

Jésus, en se faisant à lui-même l'application, montre que son origine est antérieure à David, indépendante du temps, et donc proprement divine.

2° *La puissance et l'autorité divines.* — D'abord, puissance divine de législateur. Il a le pouvoir de perfectionner la loi ancienne (3), donnée par Dieu;

(1) MATTH., I, 18. ss.; I [illegible], I, 31, ss.
(2) MATTH., XXII, 41-46; [illegible], XII, 35-37; LUC., XX, 41-44.
(3) MATTH., V, 17.

il est le maître du sabbat, que tout le monde regardait comme une institution divine (1) Il peut établir *en son nom* propre une loi nouvelle qui atteindra jusqu'au plus intime des consciences : Moïse n'avait qu'une autorité passagère et déléguée, et il ne parlait qu'au nom de Iahvé, ne pouvant dire : Voici ce que j'établis, mais seulement : Voici ce que dit et établit le Seigneur; Jésus, au contraire, parle en son nom et avec une autorité égale à celle de Iahvé : Moi, je vous dis, *ego autem dico vobis* (2).

Il commande un amour qu'un Dieu seul peut exiger : on doit le préférer à tout, père, mère, épouse, frères et sœurs, et faire pour lui le sacrifice suprême qui est celui de la vie (3). Et il a obtenu cet amour, lui qui est resté à travers tous les siècles celui que l'on adore, que l'on aime et pour qui l'on meurt! Un tel commandement serait une folie de la part d'un mortel, car il suppose à la fois et la science, et l'autorité, et la puissance d'un Dieu : la science pour prédire, l'autorité pour imposer, la puissance pour engendrer un tel amour!

Puissance divine de sanctification. Il remet les péchés. Ses adversaires s'indignent et l'accusent. — Mais c'est un blasphème! Il n'y a que Dieu qui puisse remettre les péchés! — Le Christ, bien loin de corriger cette interprétation, la confirme, et il prouve aussitôt sa puissance de remettre les péchés par la puissance du miracle, en guérissant le paralytique (4).

(1) MATTH., IX, 15; MARC., II, 28; LUC., VI, 15.
(2) MATTH., V, 22, 28, 32, 34, 39, 44.
(3) MATTH., X, 37-39; XVI, 24; MARC., VII, 34; LUC., XIV, [illegible].
(4) MATTH., IX, 1-8; MARC., II, 1-12; LUC., V, 17-26.

Il délivre du péché, non pas comme un suppliant qui conjure Dieu de pardonner, mais directement par sa propre vertu et par sa seule parole; c'est ainsi qu'il absout la pécheresse (1). En remettant comme une dette contractée envers lui-même le péché qui est une dette envers Dieu, il identifie son pouvoir à celui de Dieu. « Ce qui est ici plus notable que la sentence elle-même, c'est la parabole et son application : cette pécheresse, parce qu'elle a péché, se trouve la débitrice de Jésus, et son amour pour lui est le motif à la fois et l'effet de son pardon. On sera plus frappé encore de cette conception si on se rappelle que, d'après l'enseignement du Christ tel qu'il est rapporté dans les synoptiques, le péché est essentiellement une dette envers Dieu; c'est sous cette forme que le Seigneur nous en fait demander pardon, dans le *Pater* : « Remettez-nous nos dettes, de même que nous remettons à nos débiteurs »; les pécheurs pour lui sont « des débiteurs », et tous les hommes sont, vis-à-vis de Dieu, des débiteurs insolvables qui ne peuvent se faire remettre leurs péchés qu'en renonçant eux-mêmes aux créances qu'ils ont sur leurs frères (2). »

Puissance divine de gouvernement universel. Il se fait obéir de la nature tout entière; non seulement il étend ses miracles sur toute la création matérielle et sur les hommes (3), mais il est le maître des anges eux-mêmes : les mauvais esprits sont forcés de se

(1) Luc., VII, 40-50.
(2) J. Lebreton, *op. cit.*, pp. 236-237.
(3) Voir saint Thomas à propos des miracles du Christ. III P., q. 44.

soumettre à lui (1); les bons anges, se faisant ses humbles ministres, viennent chanter sur son berceau (2), le servir au désert (3), le fortifier dans son agonie (4); s'il le voulait, plus de douze légions d'anges seraient à sa disposition (5). Il peut dire, comme Dieu, que toute puissance, toute autorité, tout gouvernement, lui ont été donnés au ciel et sur la terre (6).

Puissance divine de Juge suprême. Le jour du jugement, qui est appelé dans les saintes Lettres le jour de Dieu, le jour de Iahvé, est aussi le jour du Christ, « son jour » à lui (7). C'est le Christ qui présidera comme roi ces assises générales du genre humain, quand les anges auront rassemblé ses élus (8); c'est lui qui fera le partage des bons et des méchants, lui qui prononcera la sentence finale Et sur quoi sera-t-on jugé? Sur la manière dont nous aurons servi Jésus dans la personne de ses membres. Ainsi, les devoirs envers le Christ sont identifiés avec les devoirs envers Dieu, et le pouvoir de juge que Jésus s'attribue est identifié avec celui qui convient à Dieu lui-même (9).

3° *L'égalité complète avec Dieu.* — Elle est affirmée dans tous les passages où il est dit que le Fils est à la droite du Père (10) : il n'est pas au-dessous de

(1) MATTH., IX, 32, ss.; XII, 22, ss.; MARC., III, 22; LUC., XI, 14, ss.
(2) LUC. II, 13.
(3) MATTH., IV, 11.
(4) LUC., XXII, 43.
(5) MATTH., XXVI, 53.
(6) MATTH., XXVIII, 18.
(7) LUC., XVII, 24.
(8) MATTH., XXIV, 31; MARC., XIII, 27.
(9) MATTH., XXV, 31, ss.
(10) MATTH., XXII, 41-46, XXVI, 64; MARC., XVI, 19.

lui, mais sur le même rang, non point comme un rival, mais comme un égal ineffablement aimé.

D'autres textes précisent cette égalité : « Personne ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils a voulu le révéler (1). » Nous trouvons ici la distinction des personnes et leur consubstantialité : le Père et le Fils sont représentés comme deux distincts, comme deux personnes de même rang, vivant dans la plus parfaite intimité, infinies l'une et l'autre. Le Fils est aussi incompréhensible que le Père, attendu qu'il dépasse la portée de toute intelligence créée et que le Père seul peut le connaître; il est aussi connaissant que le Père, puisqu'il le connaît autant qu'il en est connu.

Une argumentation inéluctable nous est fournie par ce témoignage : Celui qui connaît, comme son objet propre, l'infini et qui n'est connu que par l'infini doit être infini lui-même et l'égal de Dieu; car l'infinité de la connaissance comporte l'infinité de l'être. D'après notre texte, le Fils connaît l'infini, comme son objet propre, parce que le Père, qui est impénétrable à tout autre, est dévoilé tout entier, avec tous ses secrets, au Fils, auquel tout a été livré; le Fils n'est connu que par l'infini, puisqu'il reste un mystère pour tout autre que le Père infini. Donc le Fils est infini, égal à Dieu.

4° *La nature essentiellement divine.* — Tout ce que

(1) Matth., xi, 25-30; Luc., x, 21-24. Sur l'authenticité de ce passage, voir E. Mangenot, *Les Evangiles synoptiques*, p. 282, ss.; Lebreton, *Les Origines du dogme de la Trinité*, p. 470, ss.; Lepin, *Revue pratique d'Apologétique*, t. XI, p. 251, ss.

nous venons de dire jusqu'ici comporte comme conséquence que Jésus a la nature de Dieu; mais il est d'autres textes où cette vérité est mise plus directement en relief et où l'affirmation est plus immédiate et plus précise.

D'abord, le témoignage du Père céleste au baptême : Tu es mon Fils bien-aimé, en toi j'ai mis mes complaisances (1); et à la transfiguration : Celui-ci est mon Fils bien-aimé, écoutez-le (2)! Le Père se complaît dans le Fils d'une manière toute singulière, comme en quelqu'un dans lequel il se retrouve lui-même; ce qui suppose que le Fils est la ressemblance exacte du Père, non point l'image participée et accidentelle, comme les autres justes, auxquels jamais semblable parole n'a été adressée, mais l'image unique, le distinguant de tous ceux qui ne jouissent que de la filiation morale, et cette ressemblance n'est pas autre chose que la nature même de Dieu.

Ensuite, la confession de Pierre à Césarée de Philippe. « Qui dit-on qu'est le Fils de l'homme? — Ils lui répondirent : Les uns disent que c'est Jean-Baptiste, d'autres Elie, d'autres Jérémie ou quelqu'un des prophètes. — Et vous, leur dit-il, qui dites-vous que je suis? — Simon-Pierre, prenant la parole, dit : Vous êtes le Christ, le Fils du Dieu vivant. — Jésus lui répondit : Tu es heureux, Simon, fils de Jean, car ce n'est pas la chair et le sang qui te l'ont révélé, mais c'est mon Père qui est dans les cieux (3). »

(1) MATTH. III, 17; MARC., I, 11; LUC., III, 22.
(2) MATTH., XVIII, 5; MARC., IX, 7; LUC, IX, 35.
(3) MATTH., XVI, 31, ss.

THEOLOGIAN

Saint Marc et saint Luc rapportent plus brièvement la confession de Pierre : Tu es le Christ, tu es le Christ de Dieu (1).

Ces nuances ne nuisent en rien à la valeur de l'argumentation que nous appuyons sur ce témoignage. Quoi qu'il en soit des termes mêmes employés par l'apôtre, il ressort, avec une entière évidence, du récit des trois évangélistes, qu'il a fallu à Pierre une lumière divine, une révélation spéciale du Père céleste, pour connaître l'union du Christ avec Dieu. Cette union est plus qu'une relation de filiation morale, car la connaissance de tels rapports avec la divinité n'était point un fait inouï chez les Juifs : puisque cette relation constitue un vrai mystère que Dieu seul peut révéler, elle ne peut être que la relation de la filiation essentielle, c'est-à-dire que le Christ est fils de Dieu par nature.

Enfin, témoignage plus décisif encore, celui de Notre-Seigneur lui-même dans une des circonstances les plus solennelles de sa vie. « Le grand prêtre lui demande : Es-tu le Christ, le Fils du Béni? — Jésus lui dit : Je le suis, et vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la Puissance et venant avec les nuées du ciel (2). » Tout le contexte l'indique, « Caïphe avait choisi une formule telle que Jésus ne pouvait la repousser sans renier sa vie, ni l'adopter sans se faire condamner pour blasphème, comme il le fut en effet. Or, on en convient sans peine, revendiquer simplement le titre de Messie n'était pas blasphémer, et ce n'était pas blasphémer non plus de

(1) Marc., viii, 29; Luc., ix, 20.
(2) Marc., xiv, 61-62; Matth., xxvi, 63.

se dire le Fils de Dieu, si l'on entendait seulement par là une filiation morale et religieuse. Il fallait donc que ces deux affirmations eussent été dépassées par Jésus dans son enseignement tel que Caïphe le connaissait, tel par conséquent que les foules l'avaient entendu, et que les disciples l'avaient reçu. Sans vouloir préciser davantage la pensée de Caïphe, il faut convenir que ce titre de Fils de Dieu, qu'il n'empruntait pas à la tradition juive, mais à la prédication de Jésus, devait exprimer une relation si intime, si transcendante, avec la divinité, qu'un homme ne pût y prétendre sans blasphème (1). »

Jésus ne proteste pas, il se laisse condamner, parce qu'il a vraiment affirmé qu'il est le Fils de Dieu par nature; il subit la mort parce que c'est bien la vérité qu'il est Dieu.

Il est ainsi lui-même, dans un sens plénier, le premier martyr de sa divinité.

VII

LA DIVINITÉ OU LA CONSUBSTANTIALITÉ DU FILS AFFIRMÉE PAR SAINT JEAN

Le disciple bien-aimé et l'apôtre des nations, voilà les deux grands prédicateurs de la divinité de Jésus-Christ, passionnés l'un et l'autre par la cause de l'unique Maître.

(1) J. LEBRETON, *op. cit.*, p. 180.

Notre méthode n'étant pas celle de l'exégète qui doit entrer dans l'analyse détaillée de tous les textes, mais celle du théologien qui suppose ce travail déjà accompli, nous nous contenterons de condenser les principaux enseignements de saint Jean et de saint Paul.

Il est certain que le quatrième évangile attribue au Christ, Verbe incarné, la divinité essentielle ou la consubstantialité avec le Père.

Le prologue lui reconnaît et la nature divine et toutes les propriétés divines.

La nature divine : « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était auprès de Dieu, et le Verbe était Dieu. » — La divinité est dans le Verbe au même titre que dans le Père, car c'est le même terme *Dieu* qui est appliqué à l'un et à l'autre : le Verbe était auprès de Dieu le Père, et il était Dieu comme le Père. La formule auprès du Père « ne doit pas s'entendre d'une proximité locale ni non plus d'une subordination du Verbe à Dieu; elle exprime simplement la vie menée en commun par les deux personnes... C'est ainsi que, dans un passage exactement parallèle à celui que nous étudions, saint Jean écrit (I Jo., I, 2) : la vie éternelle qui était auprès du Père et nous est apparue (1). »

Les propriétés et les attributs divins. D'abord l'éternité divine, puisqu'il est avant tous les temps; aussi haut que remonte la pensée, il est déjà, dès le principe. — L'intelligence divine, car il a l'intuition du Père, lequel reste pour tout esprit créé un

(1) J. Lebreton, *Les Origines du dogme de la Trinité*, p. 389.

mystère insondable : personne n'a vu Dieu, mais le Dieu (1) Monogène, qui est dans le sein du Père, celui-là nous l'a fait connaître (18). — La puissance divine; puissance de créer : « tout a été fait par lui, et sans lui rien n'a été fait »; puissance de donner la vie, soit la vie naturelle, soit la vie surnaturelle : « en lui était la vie, et la vie était la lumière des hommes »; puissance de régénérer les âmes, de les déifier, de leur infuser la grâce : à ceux qui croient en lui il a donné le pouvoir de devenir fils de Dieu et de naître de Dieu; il est plein de grâce et de vérité, nous recevons tous de sa plénitude, et toute grâce est produite par lui (12, 14, 16, 17).

Or, il est manifeste que celui qui déifie les autres doit être Dieu par essence, comme ce qui réchauffe est chaleur par nature (2).

L'Evangile confirme ce qui est dit dans le prologue. Tout ce qu'a le Père est remis entre les mains du Fils (3); il lui a donné d'avoir la vie en lui (4), de juger toutes choses (5), d'exercer sa domination sur toute chair (6); il lui a communiqué toute science, en sorte qu'il n'est pas besoin qu'on l'interroge (7). En un mot, tout ce qui est au Père est

(1) Bon nombre de Pères, comme Clément d'Alexandrie, Origène, saint Epiphane, Didyme, saint Basile, saint Grégoire de Nysse, saint Cyrille d'Alexandrie, lisent, dans le v. 18 : « le Dieu Monogène », au lieu de : « le Fils Monogène ».
(2) Cf. S. Basile, *Contra Eunomium*, lib. V; *P. G.* XXIX, 772.
(3) Joan., III, 35; XIII, 3.
(4) V, 26.
(5) VI, 22, 27.
(6) XVII, 2.
(7) XVI, 30.

au Fils, et réciproquement (1). L'union du Père et du Fils est telle que le Fils est dans le Père et le Père dans le Fils (2), que la glorification du Fils est celle du Père (3) et que voir le Fils c'est voir le Père (4).

Il suit de tout cela qu'il y a *égalité absolue* entre le Fils et le Père, puisque ce qui est dit de l'un doit se dire de l'autre; *unité totale de vie* et, partant, unité de nature, attendu que l'un est dans l'autre et que voir l'un c'est voir l'autre.

Un passage particulièrement décisif est celui où Jésus répond aux Juifs, qui lui demandent : Si tu es le Christ, dis-le-nous clairement (5). Après avoir montré que ses œuvres, accomplies au nom de son Père, lui rendent témoignage, il conclut : Moi et le Père nous ne sommes qu'un.

Ces expressions comportent par elles-mêmes l'unité de nature ou la consubstantialité avec le Père, et on ne doit pas les entendre autrement, à moins que le contexte et les circonstances où elles furent prononcées n'indiquent manifestement qu'il s'agit de l'unité morale. Or, ici tout concourt à établir que c'est bien l'unité de nature qui est affirmée. Les Juifs comprennent ainsi le témoignage de Jésus, et ils s'arment de pierres pour le lapider comme blasphémateur : « Parce que, disent-ils, toi, qui n'es qu'un homme, tu te fais Dieu! » Jésus, bien loin de corriger cette interprétation de la foule, la ratifie par

(1) XVI, 15; XVII, 10.
(2) XIV, 10; XVII, 2.
(3) XIV, 13.
(4) XIV, 7, 10.
(5) X, 24-39.

son argumentation, démontrant, par ses œuvres, qu'il est Dieu comme le Père : Si je ne fais pas les œuvres de mon Père, ne croyez pas à moi; mais, si je les fais et que vous ne croyiez pas à moi, croyez du moins à ces œuvres, afin que vous connaissiez que le Père est en moi et que je suis dans le Père.

Sur ces paroles nous pouvons baser cette démonstration : Celui qui fait les œuvres du Père est en tout égal au Père, si bien que le Père est en lui et qu'il est dans le Père. Jésus fait les œuvres du Père. Donc il lui est égal, de telle sorte que l'un est réellement dans l'autre. Or, cette égalité complète, cette mutuelle compénétration, n'est pas autre chose que la consubstantialité Il faut conclure que Jésus est consubstantiel au Père, Dieu comme lui.

Le quatrième évangile nous rapporte un dernier témoignage, celui de l'apôtre Thomas, convaincu par le miracle de la résurrection. Après qu'il a vu Jésus vivant et qu'il a touché la blessure des clous, il croit non seulement à cette résurrection si bien constatée, mais encore à la divinité de son Maître : Mon Seigneur et mon Dieu (1)!

L'Apocalypse donne au Christ les titres et les attributs essentiellement divins.

Un des titres de Dieu dans l'Apocalypse c'est celui de Vivant : les quatre animaux mystérieux glorifient le Vivant, les vingt-quatre vieillards adorent le Vivant qui est pour les siècles des siècles (2).

Or, le Christ porte le même titre : Je suis le Vivant (3).

(1) XXI, 24-29.
(2) *Apoc.*, IV, 9-10; X, 6.
(3) *Apoc.*, I, 18.

Un autre nom de Dieu c'est le Saint, le Véridique (1); le Christ est appelé de même : Voici ce que dit le Saint, le Véridique (2).

Les attributs de Dieu : l'éternité : Je suis l'alpha et l'oméga, le premier et le dernier, le commencement et la fin (3); la science infinie, à laquelle rien n'est caché, pas même les plus secrètes pensées : Je sonde les reins et les cœurs (4); la puissance créatrice, car le Christ est appelé le principe de la création (5); le souverain et absolu domaine, car il est le maître des rois de la terre, le Roi des rois et le Seigneur des seigneurs (6); l'autorité de juge suprême et de rémunérateur universel : Je rends à chacun selon ses œuvres (7).

Dans sa Ire Epître, saint Jean l'appelle le *vrai Fils* de Dieu, et il conclut : Celui-ci est le vrai Dieu et la vie éternelle (8).

VIII

LA DIVINITÉ OU LA CONSUBSTANTIALITÉ DU FILS AFFIRMÉE PAR SAINT PAUL

Nous allons montrer, selon la méthode adoptée dans ce travail, que saint Paul reconnaît au Christ

(1) VI, 10.
(2) III, 7.
(3) XXII, 13.
(4) II, 23.
(5) III, 14.
(6) I, 5; XVII, 14; XIX, 16.
(7) II, 23
(8) I *Epist.* JOAN., V, 5.

les attributs divins, la filiation proprement divine, la nature essentiellement divine.

Les attributs : l'éternité de Dieu, car tout le reste est *devenu*, a été fait, et lui, le Christ, il est, et il est avant tout (1); la science de Dieu : c'est lui qui éclairera ce que cachent les ténèbres et qui manifestera les secrets des cœurs (2); la puissance créatrice et conservatrice de Dieu : tout a été créé par lui et tout subsiste en lui (3); le pouvoir divin de remettre les péchés et de réconcilier la terre avec le ciel : en lui nous avons la rédemption par son sang, la rémission des péchés; par lui tout est réconcilié; par le sang de sa croix tout est pacifié sur la terre et au ciel (4); le souverain domaine de Dieu : comme le Père est l'unique Dieu, Jésus est l'unique Seigneur de tous (5); l'autorité divine de Juge universel : ainsi le jour du jugement, qui est représenté dans l'Ecriture comme le *jour de Dieu*, est appelé aussi dans saint Paul le *jour du Christ* (6), le jour du Seigneur, la révélation du Seigneur, la venue, la parousie et l'épiphanie du Seigneur (7).

Il a droit à l'adoration et aux honneurs divins, comme le Père, en sorte que tout genou doit fléchir devant lui (8).

La filiation divine : non pas la simple adoption, mais la filiation essentiellement transcendante qui

(1) *Coloss.*, I, 16-17.
(2) *I Cor.*, IV, 5.
(3) *Coloss.*, I, 15, 17; *I Cor.*, VIII, 6.
(4) *Ephes.*, I, 7; *Coloss.*, I, 14-20.
(5) *I Cor.*, VIII, 6.
(6) *Philipp.*, I, 6.
(7) *I Cor.*, IV, 5; V, 5; *II Cor.*, I, 14; *I Thessal.*, II, 19; III, 13; V, 2; *II Thessal.*, I, 7, II, 1, 2; *I Tim.*, VI, 14.
(8) *Philipp.*, II, 10.

le constitue le *propre* Fils de Dieu (1), le Fils tellement unique et chéri qu'il est appelé le Fils de l'amour de Dieu (2), tellement ressemblant et égal au Père qu'il est l'image véritable du Dieu invisible (3).

La nature essentiellement divine : en lui habite corporellement la plénitude de la divinité (4); c'est-à-dire qu'il est Dieu non pas dans une acception morale et métaphorique, mais d'une manière réelle et substantielle, ainsi que l'implique tout le contexte; non pas d'une divinité participée, mais sans restriction, infiniment, *plenitudo divinitatis*.

Un texte classique dont la portée dogmatique est immense, est celui de l'épître aux Philippiens (5) : Le Christ, qui était dans la forme de Dieu et avait l'égalité des droits avec Dieu, bien loin de s'attacher à ces privilèges comme à une proie, s'est anéanti lui-même, en prenant la forme d'esclave et en devenant semblable aux hommes..., et c'est pourquoi Dieu l'a exalté.

Le parallélisme des deux membres, la forme de Dieu et la forme d'esclave, suffit à déterminer le sens de l'expression : de même que la forme de l'esclave désigne la véritable nature humaine, dont le Christ s'est revêtu, ainsi la forme de Dieu désigne la véritable nature divine, qu'il avait de toute éter-

(1) *Rom.*, VIII, 3, 31.
(2) *Coloss.*, I, 13.
(3) *II Cor.*, IV, 5; *Coloss.*, I, 15.
(4) *Coloss.*, I, 16-17.
(5) *Philipp.*, II, 5-11. — Pour l'exposition de ce passage et sur le sens de l'expression *non rapinam arbitratus est*, voir P. PRAT, *La Théologie de saint Paul*, I, p. 438-451; J. LEBRETON, *Les Origines du dogme de la Trinité*, pp. 320-325; LABOURT, *Revue Biblique*, juillet 1911.

nité; en sorte que ce texte résume toute l'économie de l'Incarnation : l'union des *deux natures* en *une seule personne*, car le même qui *était* vrai Dieu *devient* vrai homme.

Par la kénose, l'anéantissement dont il est ici parlé, le Christ ne se dépouille pas de sa divinité, qui est inamissible et immuable; il renonce à jouir des honneurs divins, il s'humilie, il se fait obéissant jusqu'à la mort de la croix. Mais ces privilèges qui lui étaient dus par droit de naissance, il en jouira plus tard à titre de mérite et par droit de conquête : c'est pourquoi Dieu l'a exalté...

La manière dont s'exprime l'Apôtre suppose comme une vérité depuis longtemps enseignée, familière même aux fidèles de Philippes, ce dogme de la divinité du Christ, puisque, sans s'attarder à le prouver, il en tire immédiatement une conclusion pratique. « On est stupéfait de rencontrer cette doctrine sublime jetée comme en passant dans un morceau parénétique, sans arrière-pensée de controverse, comme s'il s'agissait d'un dogme vulgaire, depuis longtemps connu et cru de tous, qu'il suffit de rappeler pour en faire la base d'une exhortation morale : fait déconcertant en vérité et tout à fait inexplicable, si l'on ne suppose que la préexistence du Christ et l'union en sa personne de la divinité et de l'humanité faisaient partie de la catéchèse apostolique et appartenaient à ces articles élémentaires que nul ne devait ignorer (1). »

Il ne faut pas omettre le témoignage de l'épître

(1) P. Prat, *op. cit.*, p. 439

aux Romains : « Desquels (les Israélites) est issu le Christ selon la chair, qui est au-dessus de toutes choses le Dieu béni dans les siècles (1). »

On sait les expédients tentés pour éluder la force inéluctable de ce texte. Certains critiques ont proposé une ponctuation qui modifie la phrase, prétendant qu'il faut placer le point après « est au-dessus de tout » et conclure : Dieu (soit) béni dans les siècles! Mais ces efforts ne peuvent prévaloir contre l'interprétation commune de la tradition ni contre l'évidence du texte et du contexte, car rien n'appelle ici la doxologie : Dieu soit béni!

D'autres, après Erasme, traduisent : « Desquels est issu le Christ selon la chair. Celui qui est au-dessus de toutes choses est le Dieu béni dans les siècles. » Cette leçon est exclue soit par le mouvement général de la pensée, soit par la disposition et la construction de la phrase, soit enfin et surtout par la tradition universelle, reconnue par les protestants eux-mêmes, tels que Théodore de Bèze et Socin. C'est pourquoi Erasme se résolut enfin à abandonner son interprétation. Aussi bien un exégète catholique, après une consciencieuse étude de ce passage, soit au point de vue de la critique textuelle, soit au point de vue de la tradition, a-t-il pu conclure : « Il faut convenir, avec saint Cyrille, qu'on ne saurait souhaiter un témoignage plus clair en faveur de la divinité de Jésus-Christ (2). »

Une autre mention très explicite de la consubstantialité de la seconde personne, c'est le passage de

(1) *Rom.*, IX, 5.
(2) P. Durand, S. J., *Revue Biblique*, octobre 1903.

l'épître à Tite : « Nous attendons l'espérance bienheureuse et la manifestation de la gloire de notre grand Dieu et Sauveur Jésus-Christ, qui s'est livré lui-même pour nous, afin de nous racheter de toute iniquité (1). » — Ici, l'apôtre ne se contente pas de donner au Christ les attributs de la divinité en l'appelant Sauveur, Juge, auteur de la béatitude éternelle; il le proclame notre grand Dieu, comme est le Père lui-même : c'est la même personne qui est à la fois notre grand Dieu et notre Sauveur, ainsi que l'indique le même article appliqué à Dieu et à Sauveur dans le texte original.

L'épître aux Hébreux confesse aussi cette divinité en un langage aussi expressif que magnifique. Le Christ y est appelé Fils de Dieu, non pas d'une filiation morale, comme les patriarches et les prophètes, par lesquels fut communiquée la révélation dans l'Ancien Testament, mais d'une filiation essentielle qui l'établit l'égal de Dieu et Dieu par nature. Il est, en effet, l'héritier universel des biens du Père, le créateur du monde (2), le conservateur de toutes choses, portant tous les êtres par sa vertu, comme nous portons dans nos mains un objet fragile (3); il est le seigneur et le maître de toute la création, même des anges, qui ont reçu le précepte de l'adorer (4); il est l'auteur de l'ordre surnaturel, ayant le pouvoir divin de remettre les péchés (5). Il est l'égal de Dieu, car il est assis à sa droite (6). Il est

(1) *Tit.*, II, 13.
(2) *Hebr.*, I, 2
(3) *Hebr.*, I, 3.
(4) *Hebr.*, I, 6.
(5) *Hebr.*, I, 3.
(6) *Hebr.*, I, 13.

Dieu lui-même, étant le rayonnement de la gloire du Père, l'empreinte de sa substance (1), c'est-à-dire son image substantielle et adéquate : or, il manifeste que l'image subsistante de Dieu ne peut être qu'un Dieu. D'ailleurs, la parole lui est adressée comme à un Dieu : « Votre trône, ô DIEU, est pour les siècles des siècles (2). »

Il est enfin un témoignage *absolument décisif*, dont on oublie peut-être de faire ressortir l'importance : c'est le discours de saint Paul relaté dans les *Actes* : « Le Saint-Esprit vous a établis évêques pour gouverner l'Eglise *de Dieu, qu'il a acquise par son sang* (3). »

Ainsi, celui qui a fondé l'Eglise et l'a purifiée dans le sang de son sacrifice, le Christ Jésus, est identifié avec Dieu lui-même : oui, c'est un Dieu qui a acquis l'Eglise par son sang!

Cette affirmation si nette, qui jaillit si spontanément des lèvres et du cœur de l'apôtre au milieu de son discours, nous prouve une fois encore que la divinité de Jésus-Christ était une vérité familière aux auditoires chrétiens et qu'elle faisait partie de la catéchèse apostolique.

Ici, tout est clair : point de discussion possible sur l'authenticité du discours ou sur la ponctuation et la construction grammaticale; point d'objection qui soit fournie par la critique textuelle. Le sang du Christ est le sang de Dieu, le Christ est Dieu! *In quo vos Spiritus sanctus posuit episcopos regere Ecclesiam* DEI, *quam* ACQUISIVIT SANGUINE SUO.

(1) *Hebr.*, I, 3.
(2) *Hebr.*, I, 8.
(3) *Act.*, XX, 28. — Cf. P. PRAT. N. 192-193.

IX

LA DIVINITÉ OU LA CONSUBSTANTIALITÉ DU SAINT-ESPRIT DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

On comprend que les témoignages sur le Saint-Esprit soient moins nombreux que ceux qui concernent le Fils, dont l'incarnation, la vie, les exemples, constituent la trame commune de la prédication évangélique et forment le thème principal des écrits néo-testamentaires; mais ces témoignages, quoique discrets, affirment suffisamment la consubstantialité de la troisième personne, en sorte que l'on peut prouver *avec une entière certitude* par le Nouveau Testament la divinité du Saint-Esprit.

Les Synoptiques. — Tout d'abord, l'opération divine par excellence, la conception du Verbe dans le sein de Marie, est attribuée à l'Esprit-Saint. L'Ange dit à la Vierge : « L'Esprit-Saint surviendra en toi et la puissance du Très-Haut te couvrira de son ombre (1). » — « Ce qui est né en elle (Marie), déclare l'ange à saint Joseph, est de l'Esprit-Saint (2). »

Ces textes ne suffiraient pas tout seuls à démontrer que le Saint-Esprit est une personne distincte du Père et du Fils; mais, la personnalité étant déjà établie par d'autres passages (3), nous prouvons par

(1) LUC., I, 35.
(2) MATTH., I, 20.
(3) Voir plus haut, pp. 24, 82.

ceux-ci la divinité : celui qui fait par sa propre vertu les œuvres divines est Dieu par nature. Le Saint-Esprit produit par sa vertu la grande œuvre divine de l'Incarnation. Donc il est Dieu par nature.

Dans le baptême de Notre-Seigneur, l'Esprit-Saint se manifeste d'une manière distincte sous la forme d'une colombe, et il est rapproché du Père et du Fils comme allant de pair avec eux, ce qui indique à la fois et la distinction des personnes et leur égalité. Aussi peut-on conclure que « dans le baptême du Christ on aperçoit la Trinité, de même que dans le baptême du chrétien on l'atteste (1) ».

Dans sa prédication publique, le Sauveur représente le péché contre le Saint-Esprit comme un péché contre Dieu même; il l'oppose au péché contre le Fils de l'homme : le péché contre le Fils de l'homme peut être remis, le péché contre le Saint-Esprit ne sera remis ni dans ce monde ni dans l'autre (2). Il suit de là que la gravité de cette faute se confond avec le crime de lèse-majesté divine, et donc offenser le Saint-Esprit c'est blesser Dieu en personne. « Dans les discussions théologiques du quatrième siècle, quand il faudra défendre contre les Macédoniens la divinité du Saint-Esprit, on trouvera dans ce texte un argument décisif (3). » Enfin, lorsque Notre-Seigneur, après sa résurrection, enseigne aux apôtres la formule baptismale, il met le Saint-Esprit sur le même rang divin que le Père et le Fils Allez et enseignez toutes les nations, les baptisant

(1) J. LEBRETON, *op. cit.*, p. 255.
(2) MATTH., XII, 31-32; MARC., III, 28-30; LUC., XII, 10.
(3) J. LEBRETON, *op. cit.*, p. 256.

au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit (1). Puisque le rite surnaturel, producteur de la grâce, est conféré *au nom* du Saint-Esprit, aussi bien qu'au nom du Père et du Fils, il faut bien que la troisième personne soit consubstantielle aux deux autres. Nous avons déjà remarqué que l'expression « au nom de » désigne une véritable personne; appliquée de la même manière au Père, au Fils et au Saint-Esprit, elle affirme de toutes les trois la même excellence et la même divinité.

Saint Jean. — Il attribue au Saint-Esprit des œuvres proprement divines, la science même de Dieu, la nature de Dieu.

Des œuvres divines, c'est-à-dire la justification et la régénération par la grâce : Si quelqu'un ne renaît de l'eau et de l'Esprit-Saint, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu (2). Ainsi, le Saint-Esprit fait renaître l'homme à la vie surnaturelle et le divinise. Le baptême, d'ailleurs, a une efficacité divine qui ne peut venir que d'un Dieu : il lave les péchés (3) et donne droit au salut éternel (4).

Puisque le Saint-Esprit produit ces effets, il est Dieu, comme ce qui réchauffe est chaleur. C'est ainsi que raisonne saint Athanase : « L'Esprit-Saint, en infusant la grâce, pénètre l'homme et le divinise tout entier. Mais celui qui divinise doit avoir la nature de Dieu : aucun doute à cet égard. Donc, l'Esprit-Saint est Dieu (5). » Même argumentation chez saint

(1) MATTH., XXVIII, 19
(2) JOAN., III, 5.
(3) *Act.*, II, 38; XXII, 16; MATTH., III, 11.
(4) MARC., XVI, 16.
(5) S. ATHANAS., *Epist. ad Serap.*, n. 24; *P. G.*, XXVI, 585.

Basile : « La grâce, qui nous donne la qualité de dieux, prouve la divinité de son auteur, le Saint-Esprit : il est nécessaire, en effet, que celui qui fait des dieux soit Dieu par essence, comme ce qui réchauffe les corps est chaleur par nature (1). »

Ensuite, la science même de Dieu : « Je prierai le Père et il vous enverra un autre Paraclet... Celui-là vous enseignera *tout*, il vous rappellera *tout* ce que je vous ai dit (2). » Ce passage, dont nous avons signalé précédemment l'importance capitale, établit à la fois la personnalité et la consubstantialité du Saint-Esprit. C'est une personne distincte du Père et du Fils, attendu qu'elle procède du Père et est envoyée par lui, qu'elle procède du Fils et est envoyée en son nom. Cette personne est Dieu : elle connaît les secrets du Père et du Fils, qu'elle est chargée de communiquer aux apôtres, et elle vient perfectionner l'œuvre du Fils; or, n'est-il pas évident qu'un Dieu seul peut pénétrer les mystères de Dieu et achever l'œuvre d'un Dieu?

D'ailleurs, si l'Esprit-Saint procède du Père, comme l'affirme nettement l'évangéliste, il doit recevoir la nature du Père.

Les Actes des Apôtres. — On les a appelés « l'évangile du Saint-Esprit », et ils sont bien la manifestation glorieuse de la troisième personne. Dès le début, ils célèbrent son action vraiment divine : répandu sur les apôtres, le Saint-Esprit leur confère le don des langues, les transforme, les inspire, en fait

(1) S. Basile, *Contra Eunomium, liv.* V; *P. G.*, XXIX, 772.

(2) Joan., XIV, 16, 26.

des héros, des orateurs et des thaumaturges (1). Ils lui donnent le nom même de Dieu, car mentir au Saint-Esprit c'est mentir à Dieu. Pierre dit à Ananie : « Pourquoi Satan a-t-il tenté ton cœur pour te faire mentir à l'*Esprit-Saint*? Tu n'as pas menti aux hommes, mais *à Dieu* (2). »

Ils lui reconnaissent la science divine de l'avenir : Il faut que s'accomplisse l'Ecriture qu'a prédite l'Esprit-Saint par la bouche de David (3). — « Je ne sais pas ce qui m'attend à Jérusalem, déclare saint Paul, mais dans toutes les villes l'Esprit-Saint m'atteste que j'y trouverai la prison et la souffrance (4). » — Le prophète Agabus fait au nom du même Esprit une prédiction à saint Paul : « Ainsi parle l'Esprit-Saint (5). »

Les *Actes* lui reconnaissent encore le pouvoir divin d'appeler les hommes aux ministères surnaturels dans l'Eglise. Le Saint-Esprit leur dit : « Séparez-moi Saul et Barnabé pour l'œuvre à laquelle je les ai appelés (6) »; le Saint-Esprit établit les évêques dans le gouvernement de l'Eglise de Dieu (7).

Saint Paul. — Il représente le Saint-Esprit comme un agent divin duquel procèdent tous les charismes surnaturels, la charité, la vie qui anime le corps de l'Eglise, les grâces gratuites, etc. « La charité de Dieu est répandue en nous par l'Esprit-Saint, qui

(1) *Act.*, II-IV.
(2) V, 3-4.
(3) I, 16.
(4) XVI, 23.
(5) XXI, 11.
(6) XIII, 2.
(7) XX, 28.

nous a été donné (1). » — « La parole de sagesse, la parole de science, la foi, le don des guérisons et des prodiges, la prophétie, le discernement des esprits, le don de parler en langues et le don d'interpréter : tout cela c'est le seul et même Esprit qui l'opère, distribuant à chacun comme il veut (2). »

Le Saint-Esprit est donc un principe distinct de la charité, car il l'infuse dans nos âmes, distinct de tous les dons surnaturels, car il les produit en nous et reste élevé au-dessus de tout cela. Or, la cause des biens du salut, distincte de chacun d'eux, ne peut être qu'un Dieu, de même que Dieu seul est l'auteur propre de l'ordre surnaturel.

Saint Paul reconnaît au Saint-Esprit le pouvoir divin de ressusciter le corps et de le vivifier. « Si l'Esprit de Celui qui a ressuscité le Christ Jésus d'entre les morts habite en vous, Celui qui a ressuscité le Christ Jésus d'entre les morts rendra aussi la vie à vos corps mortels à cause de son Esprit qui habite en vous (3). »

L'Apôtre confesse expressément la divinité du Saint-Esprit lorsqu'il prouve que nous sommes le temple de Dieu précisément parce que nous sommes le temple de l'Esprit-Saint : « Ne savez-vous pas que vous êtes le temple *de Dieu* et que l'*Esprit de Dieu* habite dans vos âmes? Si quelqu'un viole le temple *de Dieu*, Dieu le détruira. Le temple de Dieu est saint, et ce temple c'est vous (4). — Ne savez-vous pas que vos membres sont le temple du *Saint-Esprit*,

(1) *Rom.*, v, 5.
(2) *I Cor.*, xii, 8-13.
(3) *Rom.*, viii, 11.
(4) *I Cor.*, iii, 16-17.

qui est en vous et que vous avez de Dieu, et que vous ne vous appartenez pas? Vous avez été rachetés à un grand prix : glorifiez et portez *Dieu* dans votre corps (1). »

Le Docteur des Gentils attribue à l'Esprit-Saint une science infinie qui connaît Dieu autant qu'il est connaissable. « L'Esprit, en effet, scrute toutes choses, même les profondeurs de Dieu (2). » Il est de toute évidence que Dieu seul peut avoir de lui-même cette science compréhensive et, partant, il faut bien que celui qui sonde les secrets de la vie intime de Dieu soit une personne divine.

Dans les formules doxologiques qu'il affectionne particulièrement, saint Paul rend au Saint-Esprit le même hommage et la même gloire qu'au Père et au Fils. « Que la grâce du Seigneur *Jésus-Christ* et l'amour de *Dieu* et la communication du *Saint-Esprit* soient avec vous tous (3). » Où il y a même culte il doit y avoir même majesté et même divinité.

D'ailleurs, l'Apôtre associe les trois termes trinitaires comme trois personnes vivant dans une intimité si indissoluble que l'une appelle l'autre et qu'il suffit de nommer l'un de ces termes pour que les autres soient évoqués aussitôt. « *Dieu*, notre Sauveur, a fait paraître sa bonté et son amour pour les hommes... en nous renouvelant par le *Saint-Esprit*, qu'il a répandu sur nous largement par *Jésus-Christ* notre Sauveur (4). » — « Je fléchis le genou devant le *Père*... afin qu'il vous donne, suivant les trésors

(1) *I Cor.*, VI, 19-20.
(2) *I Cor.*, II, 10.
(3) *II Cor.*, XIII, 13.
(4) *Tit.*, III, 4-5.

de sa gloire, d'être fortifiés par son *Esprit*, en vue de l'homme intérieur, et que le *Christ* habite en vous par la foi (1). » — « Vous avez reçu un *Esprit* d'adoption en qui nous crions : *Abba, Père*... Si nous sommes enfants, nous sommes héritiers; héritiers de *Dieu*, cohéritiers du *Christ*, si toutefois nous souffrons avec lui pour être glorifiés avec lui (2). »

On voit, par ces textes, que le Père, le Fils et le Saint-Esprit forment une seule et même famille, constituent le vrai monde divin : il ne serait point permis de les associer sur ce rang d'égalité, s'ils n'étaient Dieu tous les trois au même titre, c'est-à-dire consubstantiels.

X

LE TÉMOIGNAGE DE L'APOTRE SAINT PIERRE AU SUJET DE LA TRINITÉ

Il n'est pas besoin, dans une étude dogmatique, de relever tous les textes où il est fait mention du Père, du Fils et du Saint-Esprit (3), mais il est un témoignage que nous ne devons point passer sous silence, celui de l'apôtre Pierre. Dès ses premiers discours,

(1) *Ephes.*, III, 14-17.
(2) *Rom.*, VIII, 15-17.
(3) Nous n'entrerons donc pas dans les discussions soulevées au sujet du verset des *trois témoins célestes*, I JOAN., V, 7, lequel a, par ailleurs, comme témoignage de la tradition, une valeur inébranlable. Voir l'excellente dissertation de Dom L. JANSSENS, *De Deo Trino*, pp. 136-166.

rapportés dans les *Actes*, il associe, lui aussi, comme en un groupe indissoluble, les trois personnes. « Ce *Jésus*, Dieu l'a ressuscité, nous en sommes témoins, et maintenant qu'il a été exalté par la droite de Dieu, et qu'il a reçu du *Père* la promesse de l'*Esprit-Saint*, il a répandu cet Esprit que vous voyez et entendez (1). » Ebranlés par ce discours, les auditeurs demandent : « Que devons-nous faire? » Pierre répond : « Faites pénitence, et que chacun de vous soit baptisé au nom de *Jésus-Christ* pour la rémission des péchés, et vous recevrez le don du *Saint-Esprit* (2). » Devant le sanhédrin, il prêche avec plus d'énergie encore la résurrection de *Jésus*, prince et Sauveur, que *Dieu* a exalté par sa droite, pour la rémission des péchés; et il conclut : « Nous sommes témoins de ces choses avec l'*Esprit-Saint*, que Dieu a donné à ceux qui lui obéissent (3). »

Arrivé à Césarée, auprès du centurion Corneille, Pierre rappelle « comment *Dieu* a oint, de l'*Esprit-Saint*, *Jésus* de Nazareth (4).

Le chef des apôtres n'a pas à expliquer à son auditoire, peu préparé à un tel enseignement, les relations qui unissent le Père, le Fils et le Saint-Esprit; mais il suffit pour notre foi qu'il les représente comme trois inséparables; nous pouvons inférer de là le dogme de la consubstantialité : n'est-ce pas affirmer, équivalemment, que tous les trois constituent un monde essentiellement distinct de toute la création et proprement divin? car serait-il

(1) *Act.*, II, 32-33.
(2) *Ibid.*, 37.
(3) *Act.*, V, 30-32.
(4) *Act.*, X, 38.

légitime de placer dans un même groupe indivisible Dieu et la créature?

Dans sa première épître et dès la première phrase, Pierre rend un même hommage aux trois personnes : « Selon la prescience de Dieu le *Père*, dans la sanctification de l'*Esprit*, pour l'obéissance et l'aspersion du sang de *Jésus-Christ* (1). »

Nous avons déjà vu qu'il identifie le Saint-Esprit avec Dieu, puisque mentir à l'Esprit-Saint c'est mentir à Dieu (2); mais, même quand il ne donne pas le nom de Dieu au Fils et au Saint-Esprit, il leur applique des attributs qui ne conviennent qu'à la divinité.

Ainsi, Jésus-Christ exerce une puissance divine sur toutes choses, il est le souverain Maître : *Hic est omnium dominus* (3); il est appelé Seigneur, aussi bien que le Père (4); il a le pouvoir vraiment divin de remettre les péchés, de purifier les âmes par l'aspersion de son sang, comme l'affirment si expressément les passages que nous venons de citer.

Ces textes nous ont dit aussi que l'Esprit-Saint a un pouvoir divin de sanctification. Ailleurs, saint Pierre représente le Saint-Esprit comme l'auteur divin des Ecritures et des prophéties, dont l'action est transcendante, défiant tous les efforts de la volonté humaine : *Non enim* VOLUNTATE HUMANA *allata est aliquando prophetia*, sed SPIRITU SANCTO *inspirati locuti sunt sancti Dei homines* (5). Cette opposition

(1) I PET., 1 et 2.
(2) *Act.*, V, 3-4.
(3) *Act.*, X, 36.
(4) *Act.*, XI, 16.
(5) II PET., I, 21

entre la puissance de la volonté humaine et la puissance de l'Esprit-Saint implique la divinité de celui-ci, surtout si l'on observe que les hommes inspirés par le Saint-Esprit sont appelés les hommes de Dieu.

XI

LES OBJECTIONS QUE LES HÉRÉTIQUES TIRAIENT DE L'ÉCRITURE CONTRE LA CONSUBSTANTIALITÉ DES TROIS PERSONNES. — LA RÉPONSE DES PÈRES.

Les ariens essayaient d'atténuer la force des preuves scripturaires par d'autres textes, qu'ils expliquaient dans le sens du subordinatianisme :

La Sagesse, ou le Verbe incarné, dit dans les *Proverbes :* « Le Seigneur m'a créée pour être le commencement de ses voies (1). » Dans le Nouveau Testament il est rapporté que le Christ progressait en sagesse, en âge et en science devant Dieu et devant les hommes (2); que le Fils ignore le jour du jugement (3); que le Père est plus grand que le Fils (4). — Donc, concluaient-ils, le Fils n'est pas Dieu.

Saint Athanase répliquait que ces textes conviennent au Christ selon la nature humaine seulement : c'est son corps qui a été créé, c'est à raison de la

(1) *Prov.*, VIII, 22. — Créée signifie ici engendrée.
(2) LUC., II, 52.
(3) MARC., XIII, 32.
(4) JOAN., XIV, 28.

chair que sa science a pu progresser, mais le Verbe ne pouvait rien ignorer (1).

D'autres Pères, très nombreux, du quatrième et du cinquième siècle, et plus tard les théologiens, auront à cœur de montrer que le Fils, même en tant qu'homme, n'a pas ignoré, mais seulement tu, pour diverses raisons, le jour du jugement (2).

De même, si le Fils est dit inférieur au Père, c'est à raison de la nature humaine, ou si on veut l'entendre du Verbe, comme l'ont fait plusieurs écrivains ecclésiastiques, cela signifiera seulement que le Fils reçoit la nature du Père comme de sa source, sans que cela nuise en rien à la consubstantialité et à la parfaite égalité des personnes; car la nature, quoique reçue du Père, est aussi grande dans le Fils que dans le Père, puisqu'elle est identique. C'est dans le même sens que les Grecs appellent le Père la *cause* du Fils, c'est-à-dire seulement le point de départ dont le Verbe procède, seulement son *principe*, comme l'ont toujours expliqué les Latins (3). Le Père étant le principe du Fils, on est porté à le con-

(1) Cf. S. ATHANAS., *Cont. Arian.*, Orat. II, 47, ss., et Orat. III, 43; *P. G.*, XXVI, 245, ss., 413, ss.

(2) Voir S. BASIL., *Epist.*, 236; *P. G.*, XXXIII, 877; S. GREG. NAZIANZ., *Orat. theol.*, IV, 15; *P. G.*, XXXVI, 124; S. CHRYSOST., *Homil. 77, in Matth.*; *P. G.*, LVIII, 703; S. AUGUSTIN, *Enarrat. in ps.* XXXVI; *P. L.*, XXXVI, 355; S. THOM., III P., q. 10, a. 2. — Ce n'est pas ici le lieu d'examiner cette question de la science du Christ, qui relève du traité de l'Incarnation; il nous suffira d'indiquer pour une étude complète : A. VACANT, *Dictionn. de Théologie catholique*, au mot « Agnoètes »; P. SCHWALM, O. P., *Revue Thomiste*, mars et juillet 1904; P. CLAVERIE, O. P., *Revue Thomiste*, 1908, p. 385-410; J. LEBRETON, *op. cit.*, p. 445-469.

(3) Cf. Conc. Florent., *Decretum pro Græcis*; DENZINGER-BANNWART, 691.

cevoir plus grand; mais « la nature même de cette naissance, dit saint Hilaire, ne permet pas que le Fils soit inférieur (1) », parce que naître du Père, c'est recevoir toute sa substance, toute sa perfection, toute sa grandeur, non seulement par ressemblance, mais par identité.

Les pneumatomaques d'Egypte objectaient que, d'après l'Ecriture, le Saint-Esprit est la créature du Fils.

Saint Athanase répond : C'est faire injure au Fils de prétendre que le Saint-Esprit est une créature, car l'Esprit est au Fils ce que le Fils est au Père, il est glorifié avec le Père et le Fils et il fait tout ce que fait le Père par le Fils (2).

Les pneumatomaques de Constantinople insinuaient que la doctrine du Saint-Esprit n'est pas scripturaire.

Saint Grégoire de Nazianze, dans ses immortels discours qu'on a appelés *théologiques*, les réfute de belle façon. Le Saint-Esprit est Dieu, ou il est créature : pas de milieu. S'il est créature, pourquoi croyons-nous en lui? car, s'il est permis de croire à une créature, on ne croit qu'*en* Dieu. S'il est Dieu, il n'est ni créature, ni serviteur, ni rien de semblable (3). — Plus loin, il argumente avec plus de vigueur encore. Le Saint-Esprit est-il Dieu? — Oui, assurément. — Est-il consubstantiel? — Oui, puisqu'il est Dieu (4)!

(1) S. Hilar., *De Trinit.*, lib. IX, n. 56; *P. L.*, X, 327.
(2) S. Athanas., Epist. I *ad Serap.*, 31; *P. G.*, XXVI, 601.
(3) S. Greg. Nazianz., *Orat.*, XXXI, 6; *P. G.*, XXXVI, 140.
(4) *Ibidem*, 144. — Cf. S. Greg., Nyss., *De Spiritu Sancto adversus Pneumatomachos; P. G.*, XLV, 1301 ss.

XII

CONCLUSION

Nous avons pu nous convaincre, par cette rapide excursion à travers les Ecritures, que c'est bien Dieu lui-même qui a révélé le dogme de la sainte Trinité. La Parole infaillible nous a prêché ces trois enseignements : 1° Il y a un seul Dieu; 2° le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont trois distincts, une vraie famille, c'est-à-dire trois personnes vivantes, dont aucune ne se confond avec l'autre; 3° toutes les trois ont la même nature divine et, donc, sont consubstantielles.

Certains théologiens essaient de prouver d'abord l'existence de la Trinité et ensuite la consubstantialité des personnes. C'est vouloir séparer ce qui est inséparable : on n'établit pas efficacement notre dogme trinitaire sans établir du coup la consubstantialité. Ce mystère n'est ni exprimé ni conçu que si l'on pose à la fois trois personnes et une seule nature divine. Dire qu'il y a en Dieu une seule nature, ce n'est pas le mystère; dire qu'il y a trois personnes, ce n'est pas le mystère non plus. Notre dogme ne se formule que lorsqu'on dit : trois personnes réellement distinctes qui sont un seul et même Dieu.

Il est manifeste, par ailleurs, que pour être un seul Dieu, elles doivent avoir la même substance divine, laquelle est incapable de division.

Donc procéder par thèses successives c'est s'exposer à répéter les mêmes preuves et à n'établir chaque fois qu'une vérité incomplète, partant, à jeter la confusion et le trouble dans les intelligences.

C'est pourquoi nous avons voulu établir à la fois, comme une seule vérité, l'existence du mystère et la consubstantialité des trois personnes.

Les textes scripturaires nous ont appris cette auguste Trinité au nom de laquelle plus tard les martyrs iront au supplice, à l'honneur de laquelle les Docteurs consacrèrent leurs écrits, et qui restera pour tous les croyants la suprême et adorable réalité que l'on aime et pour qui l'on meurt (1).

(1) Outre les auteurs déjà cités, on peut consulter : Petau et Thomassin, *Dogm. Theol., De Trinit.;* Cajetan, Bannez, Jean de S. Thomas, in I. P.; Salmanticenses, Gonet. Billuart, Gotti, *De SS. Trinitatis Mysterio;* Th. de Regnon, *Etudes de théologie positive sur la S. Trinité;* Delatte, *De Deo Trino;* Billot, Pesch, *De Deo Trino;* Buonpensiere, L. Janssens, Lépicier, in I. P.; Van Noort, *De Deo Uno et Trino;* Tanquerey, *Synopsis*, 13e édit., t. II.

CHAPITRE II

Ce que l'Église a dit

Ce que l'Eglise enseigne aujourd'hui sur la Trinité, elle l'a toujours confessé des lèvres, toujours cru par l'intelligence et le cœur. Pour faire mieux ressortir cette continuité d'une même croyance, nous remonterons, par une méthode régressive, de l'Eglise actuelle à l'Eglise de l'origine. Malgré tout ce que la répétition des mêmes formules peut offrir de fastidieux, nous tenons à reproduire les principales déclarations du Magistère infaillible, et parce que les paroles de l'Eglise ont une propriété et une efficacité dont n'approchent pas les paroles des saints eux-mêmes et parce que la monotonie même de ce langage a son éloquence et devient la preuve tangible de l'immutabilité de la foi.

I

DE L'ÉGLISE DE NOS JOURS A L'ÉGLISE DU CONCILE DE NICÉE

Le dogme trinitaire étant depuis longtemps fixé en des formules qui ne changeront plus, l'Eglise actuelle n'a pas eu à chercher des définitions; elle a seulement rappelé, à l'occasion des tentatives du semi-rationalisme de Guenther, de Rosmini, etc., que la Trinité est un vrai mystère dépassant le rayon de toute intelligence créée (1).

Elle a veillé aussi à ce que les expressions dogmatiques fussent maintenues dans toute leur rigueur. Ainsi, Pie VI, le 28 août 1794, défend, contre les novateurs du synode de Pistoie, la terminologie traditionnelle. On doit dire : Il y a un seul Dieu en trois personnes distinctes, et non pas : Il y a un seul Dieu distinct en trois personnes. Cette dernière formule pourrait donner à penser que l'essence divine est réellement divisée dans les trois personnes, tandis qu'elle est la même, absolument une et indivise dans les trois (2).

Voilà l'énoncé de la foi catholique à la fin du dix-huitième siècle : trois personnes distinctes dans une seule et indivisible nature.

Remontons au concile de Florence. Le décret pour

(1) Cf. DENZINGER-BANNWART, 1655, 1915.
(2) IDEM, 1596.

les Jacobites, publié par Eugène IV, le 4 février 1441, expose ainsi la foi de l'Eglise : « Un seul vrai Dieu, tout-puissant, immuable, éternel, Père et Fils et Saint-Esprit, un dans l'essence, trine dans les personnes; le Père inengendré, le Fils engendré du Père, le Saint-Esprit procédant du Père et du Fils... Ces trois personnes sont un seul Dieu et non pas trois dieux, parce que les trois ont une seule substance, une seule essence, une seule nature, une seule divinité, une seule immensité, une seule éternité; tout doit être un entre elles partout où n'intervient pas la relation de l'opposition. A cause de cette unité, le Père est tout entier dans le Fils, tout entier dans le Saint-Esprit; le Fils est tout entier dans le Père, tout entier dans l'Esprit-Saint; l'Esprit-Saint est tout entier dans le Père, tout entier dans le Fils. Aucune personne ne précède l'autre par l'éternité, ni ne l'excède par la grandeur, ni ne la surpasse par la puissance. »

Le concile condamne à nouveau tous ceux qui ont perverti ce dogme : « Sabellius, qui a confondu les personnes et enlevé leur distinction; les ariens, les eunomiens, les macédoniens, qui, en confessant que le Père seul est le vrai Dieu, ont abaissé le Fils et le Saint-Esprit au rang des créatures; enfin tous ceux qui mettent des degrés et l'inégalité dans la Trinité (1). »

Au concile de Lyon, 1274, Michel Paléologue prononça cette profession de foi, témoignage authentique de la croyance de l'Eglise universelle : « Nous croyons la sainte Trinité, Père et Fils et Saint-Esprit,

(1) IDEM, 703-705.

un seul Dieu tout-puissant, et dans la Trinité toute la divinité coessentielle et consubstantielle, coéternelle et co-toute-puissante, ayant une seule volonté, une seule puissance, une seule majesté... Nous croyons que chaque personne dans la sainte Trinité est un seul vrai Dieu, plein et parfait. Nous croyons le Fils de Dieu, Verbe de Dieu, né éternellement du Père, consubstantiel, co-tout-puissant et égal en tout au Père dans la divinité, né dans le temps du Saint-Esprit et de la Vierge Marie... Nous croyons aussi le Saint-Esprit, vrai Dieu, plein et parfait, procédant du Père et du Fils, coégal et consubstantiel et co-tout-puissant et coéternel en tout au Père et au Fils. Nous croyons cette sainte Trinité, non trois dieux, mais un Dieu unique, tout-puissant, éternel et invisible et immuable (1). »

Plus d'un demi-siècle auparavant, le quatrième concile de Latran avait fait une exposition non moins précise du dogme, pour écarter les erreurs de Joachim, abbé de Flore. Il y a en Dieu Trinité et non pas *quaternité*, c'est-à-dire il n'y a pas quatre réalités distinctes, la nature et puis les trois personnes; car, si les personnes sont distinctes entre elles, elles s'identifient avec la nature. La nature est donc cette auguste et unique réalité qui est le Père, le Fils et le Saint-Esprit, quoique le Père, le Fils et le Saint-Esprit soient distincts entre eux. « Nous croyons et confessons qu'il existe une Réalité unique et suprême, incompréhensible et ineffable, qui est véritablement le Père et le Fils et le Saint-Esprit, trois personnes

(1) Denz, 461-463

ensemble et chacune d'elles en particulier. Et c'est pourquoi en Dieu il y a seulement la Trinité et non pas la quaternité, attendu que chacune des personnes est cette Réalité, à savoir la substance, l'essence ou la nature divine, qui est seule le principe de toutes les choses, en dehors duquel il est impossible d'en découvrir un autre. Et cette Réalité n'est ni génératrice, ni engendrée, ni procédante, mais elle est le Père qui engendre et le Fils qui est engendré, et le Saint-Esprit qui procède, en sorte que les distinctions sont dans les personnes et l'unité dans la nature. Ainsi, bien que le Père soit un autre et le Fils un autre et le Saint-Esprit un autre, ils ne sont pourtant pas une autre chose, mais cette même chose, qui est le Père et le Fils et le Saint-Esprit; la même absolument, si bien que l'on doit croire, selon la foi orthodoxe et catholique, que tous les trois sont consubstantiels. Le Père, en effet, en engendrant de toute éternité le Fils, lui a donné sa substance, comme celui-ci l'atteste : *Ce que le Père m'a donné est plus grand que toutes choses.* (Joan., x, 29.) Et l'on ne peut pas dire qu'il ait donné une partie de sa substance et en ait retenu une partie pour lui-même, la substance du Père étant indivisible et simple entièrement. On ne peut pas dire davantage que le Père, en engendrant, ait transféré son infinie substance dans le Fils, comme s'il l'avait donnée de manière à ne pas la retenir pour lui-même, autrement il aurait cessé d'être une substance. Par conséquent, une même réalité est à la fois le Père et le Fils et le Saint-Esprit, qui procède de l'un et de l'autre (1). »

(1) Idem, 432.

Innocent III, dans la profession de foi imposée aux Vaudois, fait dire : « Nous saisissons par la foi, nous confessons de bouche, nous affirmons en paroles, que le Père et le Fils et le Saint-Esprit sont trois personnes en un seul Dieu, que toute la Trinité est coessentielle et consubstantielle et toute-puissante et que chacune des personnes de la Trinité est Dieu pleinement (1). »

Le concile de Reims, 1148, approuvé par Eugène III, affirme ainsi sa croyance : « Lorsque nous parlons des trois personnes, Père et Fils et Saint-Esprit, nous confessons qu'elles sont un seul Dieu, et, inversement, lorsque nous parlons d'un seul Dieu, d'une seule substance divine, nous confessons que le seul Dieu, qui est une seule substance, est trois personnes (2). »

En 1053, le pape Léon IX avait fait une profession de foi presque entièrement identique à celle que nous venons d'entendre de Michel Paléologue au concile de Lyon (3).

Bien longtemps auparavant, l'Eglise manifestait sa foi par l'usage liturgique du texte célèbre des *trois témoins célestes* : « Ils sont trois qui rendent témoignage dans le ciel, le Père, le Verbe et l'Esprit-Saint, et ces trois sont une même chose (4). » Nous n'igorons pas les récentes discussions sur l'authenticité et la valeur scripturaire de ce verset (5), mais, quoi qu'il

(1) IDEM, 420.
(2) IDEM, 390.
(3) IDEM, 343-346.
(4) I JOAN., v, 7.
(5) Nous avons déjà cité la dissertation de Dom L. JANSSENS, *De Deo Trino*, pp. 136-166.

en soit des solutions particulières, le fait indubitable que ce texte était employé solennellement dans la liturgie vers le neuvième siècle, est une preuve authentique de la croyance de l'Eglise.

En 675, le onzième concile de Tolède promulgue ce symbole : « Nous confessons et nous croyons que la sainte et ineffable Trinité, Père et Fils et Saint-Esprit, est naturellement un seul Dieu d'une seule substance, d'une seule nature, d'une seule majesté, d'une seule vertu... On ne doit pas dire que la divinité est triple, mais seulement qu'elle est trine. Il n'est pas exact de dire qu'il y a Trinité en un seul Dieu, il faut dire plutôt qu'un seul Dieu est Trinité... Nous distinguons les personnes, nous ne séparons pas la divinité. Nous reconnaissons la Trinité dans la distinction des personnes, nous professons l'unité à cause de la nature ou de la substance. Trois sont un par la nature, non par la personne; qu'on se garde de croire, cependant, que ces trois personnes puissent se séparer, attendu qu'aucune avant l'autre, aucune après l'autre, aucune sans l'autre n'a pu ni exister ni opérer (1). »

En 649, le premier concile de Latran porte ce canon : « Si quelqu'un ne veut pas confesser véritablement le Père et le Fils et le Saint-Esprit, la Trinité dans l'unité, et l'unité dans la Trinité, c'est-à-dire un seul Dieu dans trois subsistances (ou personnes) consubstantielles et d'égale gloire, une même divinité dans les trois, une seule et même vertu, puissance, règne, empire, volonté, opération, incréée, sans com

(1) Denz., 275-281.

mencement, incompréhensible, immuable, créatrice et protectrice de toutes choses, qu'il soit condamné (1). »

En 553, le second concile de Constantinople déclare : « Si quelqu'un ne confesse pas que le Père et le Fils et le Saint-Esprit ont une seule nature ou substance, une seule vertu et une seule puissance, que la Trinité est consubstantielle, qu'il faut adorer une seule divinité dans trois hypostases ou personnes, qu'il soit anathème (2). »

Le concile de Chalcédoine, en 451, définit que le Fils de Dieu, Notre-Seigneur Jésus-Christ est parfait dans l'humanité, *consubstantiel au Père* par la divinité, consubstantiel à nous par l'humanité (3).

Le concile d'Ephèse, en 431, avait dit aussi que le Christ est *essentiellement* Dieu et Fils de Dieu par nature, et consubstantiel à nous par l'humanité (4), et que le même qui est Dieu est en même temps vrai homme, parce qu'il est le Verbe fait chair (5).

En 381, le premier concile de Constantinople condamne les Macédoniens et les autres pneumatomaques et définit la divinité du Saint-Esprit, déclarant qu'il doit être adoré et glorifié avec le Père et le Fils (6). Vers la même époque, le pape saint Damase, au concile romain, formule ces anathèmes : « Si quelqu'un ne confesse pas que le Père et le Fils et le Saint-Esprit ont une seule divinité, un seul pouvoir,

(1) IDEM, 254.
(2) IDEM, 213.
(3) IDEM, 148.
(4) IDEM, 148.
(5) IDEM, 117-118.
(6) IDEM, 85-87.

une seule majesté, une seule puissance, une seule gloire, une seule domination, un seul règne, une seule volonté et vérité, qu'il soit anathème. — Si quelqu'un ne reconnaît pas que les trois véritables personnes du Père et du Fils et du Saint-Esprit sont égales, toujours vivantes, contenant tout, ce qui est visible et ce qui est invisible, pouvant tout, jugeant tout, vivifiant tout, faisant tout, sauvant tout ce qui doit être sauvé, qu'il soit anathème. — Le salut pour les chrétiens consiste à croire la Trinité, c'est-à-dire le Père et le Fils et le Saint-Esprit, et dans la Trinité une vraie, seule et unique divinité, puissance, majesté, substance, la même identiquement (1). »

En 325, le concile de Nicée avait proclamé la foi chrétienne au Père Tout-Puissant et au Fils, né du Père, c'est-à-dire de la substance du Père, Dieu de Dieu, lumière de lumière, vrai Dieu de vrai Dieu, *consubstantiel* au Père... et la foi au Saint-Esprit (2).

II

DE L'ÉGLISE DU CONCILE DE NICÉE A L'ÉGLISE PRIMITIVE

Nous avons un témoignage particulièrement clair et irrécusable de la foi de l'Eglise vers le milieu du troisième siècle; c'est la lettre du pape saint Denys à l'évêque saint Denys d'Alexandrie. Le souverain

(1) IDEM, 78-82.
(2) IDEM, 54.

pontife condamne, d'une part, ceux qui détruisent la *monarchie*, l'unité divine, et admettent trois hypostases étrangères l'une à l'autre, c'est-à-dire trois divinités distinctes, trois substances divines; d'autre part, ceux qui abaissent le Fils dans un rang inférieur au Père et prétendent que le Fils a été fait. « Il faut, ajoute-t-il, que le Verbe soit un avec le Dieu de l'univers et que le Saint-Esprit demeure et habite en Dieu. Il faut que la Trinité soit ramenée à l'unité et qu'elle soit récapitulée et ramassée, comme dans un faîte, en un seul qui est le Dieu de l'univers... Il ne faut donc pas diviser en trois divinités l'admirable et divine Monade, ni diminuer par le nom de *fait* ou de *créé* la dignité et la grandeur souveraine du Seigneur; mais il faut croire en Dieu le Père Tout-Puissant et en Jésus-Christ son Fils et au Saint-Esprit. Il faut croire que le Verbe est un avec le Dieu de l'univers, car il a dit : *Le Père et moi nous sommes un* (JOAN., X, 30), et : *Moi, je suis dans le Père et le Père est en moi* (JOAN., XIV, 10). Ainsi, sera sauvegardée et la Trinité divine et la sainte prédication de la monarchie (1). »

Le pape fait bien ressortir les deux points qui constituent le mystère : la *Trinité*, qui comporte trois personnes réellement distinctes, la *Monarchie*, qui demande que toutes les trois soient sur le même rang et possèdent une seule et même substance.

Le témoignage de saint Denys est tellement précis que les modernistes attribuent à ce pape l'invention

(1) S. DIONYS., Pap., *apud* S. ATHANAS., *De Decretis Nicænæ synodi*, 29; *P. G.*, XXV, 461, ss.; DENZINGER-BANNWART, 48-51.

du dogme trinitaire. Nous avons entendu le pseudo-Dupin nous dire : « *La Trinité telle que l'Eglise l'enseigne depuis le pape Denys... porte, au plus haut degré, l'empreinte de l'esprit romain* (1). »

Cette insinuation est une hérésie et un blasphème, mais elle est, d'autre part, un aveu : la foi de l'Eglise au mystère de la Trinité, vers le milieu du troisième siècle, était donc aussi ferme et précise que manifeste et éclatante. Avant cette époque, les symboles de foi sur lesquels on interrogeait les catéchumènes qui devaient être baptisés, glorifiaient le Père, le Fils et l'Esprit-Saint. Origène écrivait déjà : « Nous avons appris à croire trois hypostases : le Père et le Fils et le Saint-Esprit (2). » Il expliquait que ces trois hypostases sont une seule nature, car il y a communauté de substance entre le Père et le Fils, c'est-à-dire une seule et même substance : *Communionem substantiæ esse cum Filio..., unius substantiæ* (3).

Tertullien avait déjà touché au consubstantiel proprement dit et en avait trouvé la formule définitive, *tres personæ, una substantia*, celle qui restera la formule de l'Eglise Latine, bien qu'il n'en ait pas vu encore toute la portée (4).

Saint Irénée défend contre les gnostiques le dogme catholique de la Trinité : « L'Eglise a reçu cette foi qui consiste à croire en un seul Dieu Père Tout-Puissant, un seul Jésus-Christ, Fils de Dieu, incarné pour

(1) *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, nov.-déc. 1906.
(2) ORIGEN., *In Joan., P. G.*, XIV, 128.
(3) ORIGEN., *P. G.*, XIV, 1308.
(4) TERTULL., *Adv. Praxean.*, II, VII, VIII, XII, XIII, XXII. — Cf. J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, I, p. 338.

notre salut, et le Saint-Esprit, qui a annoncé par les prophètes les secrets de Dieu et l'avènement de Dieu (1). » Le Verbe a donc la nature du Père, puisqu'il est Fils et que son avènement est celui d'un Dieu; le Saint-Esprit a la même nature, puisqu'il est l'auteur premier des prophéties et possède la science infinie de Dieu.

— « Comment nous appelle-t-on des athées, s'écrie Athénagore, nous qui prêchons Dieu le Père et Dieu le Fils et le Saint-Esprit et qui expliquons comment il y a entre eux union et distinction ? » — Il montre, en effet, quelle est l'unité des trois et quelle est la distinction de ceux qui sont un (2).

Saint Justin repousse par la même argumentation l'accusation d'athéisme. « Nous adorons le Père et le Fils et l'Esprit prophétique (3). » Si le Fils et le Saint-Esprit sont adorés avec le Père, ils ont la même divinité que lui? Ne serait-ce pas, en effet, une manifeste idolâtrie que d'associer aux mêmes honneurs divins Dieu et la créature?

Voilà donc la Trinité connue et adorée au deuxième siècle. Elle l'était déjà à l'époque apostolique par des doxologies qui reconnaissent aux trois personnes la même excellence. Dès l'origine, remarque saint Basile, ces doxologies ont été prescrites et enseignées à la postérité (4).

C'est au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit que les martyrs versaient leur sang : « Je vous bénis, disait en affrontant la mort le vénérable Polycarpe,

(1) S. IREN., I. *Adv. Hæres.*, X, 1; *P. G.*, VII, 549.
(2) ATHENAGOR., *Legat.*, 10, 12; *P. G.*, VI, 910, 914.
(3) S. JUSTIN., *Apolog.*, I, 6; *P. G.*, VI, 137.
(4) S. BASIL., *De Spiritu Sancto*, 71; *P. G.*, XXXII, 200.

Je vous bénis, Seigneur, Dieu Tout-Puissant, avec votre éternel et bien-aimé Fils, par lequel gloire vous soit rendue, à vous avec lui et le Saint-Esprit dans les siècles futurs (1). »

Dans les épîtres de saint Ignace, la divinité du Père est supposée partout; celle du Fils est affirmée en maints passages. Le Fils est le Verbe éternel qui existe avant tous les siècles *auprès* de Dieu (2). Voilà la distinction entre le Père et le Fils. La consubstantialité est mise aussi en relief. Le Fils est Dieu lui-même (3); il est le Dieu qui rend sages les fidèles (4); son sang est le sang d'un Dieu et par ce sang Dieu nous a rappelés à la vie (5). « C'est mon Dieu, s'écrie le martyr : oh! laissez-moi imiter la passion de mon Dieu (6)! »

Les rationalistes, pour infirmer la valeur de ces témoignages, recourent à des arguties : le Christ est appelé Dieu par Ignace dans ce sens qu'il a reçu les honneurs divins; homme tout d'abord, il a mérité d'être glorifié et c'est après cette exaltation qu'il a eu les attributs de la divinité.

Cette interprétation est réfutée par les termes mêmes dont se sert le saint martyr. Le Christ est appelé Dieu bien avant de recevoir les honneurs : il est le Dieu manifesté dans la chair, il est Dieu dans la passion, et son sang est le sang d'un Dieu (7). Bien plus, il existait avant tous les siècles auprès du Père

(1) *Martyrium S. Polycarpi*, 14; *P. G.*, V, 1040.
(2) *Magnes.*, VI et VII.
(3) *Trall.*, VII.
(4) *Smyrn.*, I.
(5) *Ephes.*, I.
(6) *Rom.*, VI.
(7) *Ephes.*, I et IX.

et il est apparu dans le temps (1) : donc il est Dieu, non seulement avant sa glorification, mais avant son incarnation, avant la création, dès l'éternité!

Bien que l'évêque d'Antioche n'ait pas eu l'occasion de parler si souvent du Saint-Esprit, il le nomme cependant avec le Père et le Fils. « Ignace à l'Eglise de Dieu le Père et de Notre-Seigneur Jésus-Christ par le Saint-Esprit (2). — Efforcez-vous de vous établir solidement dans la foi et la charité dans le Fils et le Père et le Saint-Esprit (3). » — Il faut apporter des pierres dans l'édifice de Dieu le Père; la machine qui élève les pierres pour cette construction c'est la croix de Jésus-Christ et l'on se sert des cordages du Saint-Esprit (4).

Voilà toujours les trois personnes associées dans un groupe indivisible, mises sur le même rang, ayant droit au même culte et possédant, par conséquent, la même divinité.

Remontons encore plus haut. Avant la fin du premier siècle, saint Clément de Rome écrit aux Corinthiens : « Vive Dieu et vive le Seigneur Jésus-Christ et le Saint-Esprit, la foi et l'espérance des élus (5). »

La *Didachè, Doctrine des douze Apôtres*, rappelle l'obligation de baptiser au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit (6).

Ainsi l'enseignement et la pratique de l'Eglise primitive vont rejoindre la parole de Dieu et se ratta-

(1) *Magnes.*, VI et VII.
(2) *Smyrn.*, tit.
(3) *Magnes.*, XIII.
(4) *Ephes.*, IX.
(5) S. CLEM., *Cor.*, LVIII.
(6) *Didachè*, VII, 1, 3.

chent au commandement de Notre-Seigneur : Allez et enseignez les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit (1).

Voici l'objection : A l'origine de l'Eglise, le baptême était conféré, non pas au nom des trois personnes, mais seulement au nom de Jésus (2).

— « On peut cependant se demander si l'expression *baptême au nom de Jésus* signifie baptême où, dans la formule de collation, on ne nomme que Jésus, ou bien si elle signifie le baptême institué par Jésus-Christ, baptême où le nom et le souvenir de Jésus occupent la place centrale, et donnent à tout le rite sa vertu et sa portée. Dans cette dernière hypothèse, *baptême au nom de Jésus* équivaudrait simplement à baptême chrétien, et ne serait qu'une manière abrégée de désigner l'économie de ce baptême. Cette interprétation se peut soutenir, et elle a été adoptée en effet par nombre d'auteurs, même protestants. Mais, en admettant qu'il a existé en réalité, au commencement, un baptême au nom du seul Jésus, on ne saurait tirer de ce fait un argument contre l'authenticité de la formule trinitaire... Baptisés au nom de Jésus, les premiers chrétiens devenaient d'autres Christs, par conséquent enfants du Père et recevaient le Saint-Esprit. Ils entraient avec la Trinité dans un rapport étroit, rapport que la formule trinitaire signifiait extérieurement d'une façon plus explicite mais que le rite dûment accompli suffirait à établir : on n'est donc pas fondé à arguer du baptême au nom de Jésus, pour rejeter la formule trinitaire que saint

(1) MATTH., XXVIII, 19.
(2) Cf. *Act.*, II, 38, VIII, 16, X, 48, XIX, 5.

Matthieu met dans la bouche du Sauveur. Mais je vais plus loin et, passant de la défense à l'attaque, je demanderai comment, si cette formule n'est pas de Jésus-Christ, elle a réussi à s'imposer comme venant de lui et à s'imposer pratiquement, au point de se substituer à la formule plus simple « au nom de Jésus » dans la collation du baptême (1). »

Saint Thomas concède que les apôtres ont baptisé au nom du Christ en vertu d'une révélation spéciale, afin que ce nom de Jésus, qui était odieux aux Juifs et aux gentils, fût glorifié et honoré par le fait qu'à cette invocation le Saint-Esprit était donné dans le baptême (2).

Quoi qu'il en soit d'une exception qui aurait été de très courte durée, il est prouvé que l'usage de la primitive Eglise était de baptiser au nom des trois personnes : les interrogations et les réponses qui précédaient la cérémonie étaient un acte de foi explicite au mystère de la Trinité : Croyez-vous au Père Tout-Puissant? — J'y crois. — Et au Fils?... — J'y crois. — Et au Saint-Esprit? — J'y crois. — Cet usage est tellement antique et universel qu'on le trouve partout, même chez les sectes séparées qui prétendent remonter aux apôtres.

On n'a jamais pu assigner la date à laquelle ce dogme aurait été introduit dans la croyance de l'Eglise, et, d'ailleurs, cette introduction subreptice n'eût pas été possible. « On sait, dit Mgr Ginoulhiac, combien un peuple profondément religieux tient à ce

(1) *Conférences apologétiques données aux Facultés catholiques de Lyon*, huitième conférence par J. TIXERONT, pp. 314-316, Paris, Lecoffre.
(2) S. THOMAS, III P., q. 66, a. 6, ad. 1.

qui lui a été d'abord enseigné comme révélé de Dieu, combien il se plie difficilement aux variations de la doctrine, surtout en des matières qu'il a regardées comme essentielles. Certainement, ne serait-ce que par ce motif, ce changement n'eût pu s'accomplir en peu de temps et, s'il eût eu lieu, il n'eût pu se faire sans laisser dans l'histoire des traces bien marquées (1). »

Une seule conclusion s'impose : cette profession de foi universelle a pour point de départ la parole du Christ; et ainsi ce que croit et dit l'Eglise de nos jours est bien ce que croyait et disait l'Eglise de l'origine et celle-ci croyait et prêchait ce que Dieu lui-même a dit.

III

DIVERSES DIFFICULTÉS A PROPOS DES ÉCRITS DES PÈRES ANTÉNICÉENS

Des critiques, cependant, objectent que, si la doctrine est déjà bien formée à partir du quatrième siècle, elle reste obscure et vague dans toute la période précédente et que les écrivains anténicéens n'ont pas eu l'intelligence vraie ni la notion exacte de ce mystère. Ils admettent, assure-t-on, une subordination réelle du Fils et du Saint-Esprit au Père, de telle sorte que la divinité est pleinement dans le Père,

(1) Mgr GINOULHIAC, *Histoire du dogme catholique*, t. II, p. 285. — Cf. VACANDARD, *Les Origines du Symbole...*

à un degré inférieur dans le Fils, à un degré encore moindre dans le Saint-Esprit. De plus, les Pères anténicéens seraient tombés dans une grave méprise à propos de la génération du Verbe : d'après eux, le Verbe, qui était renfermé dans le sein du Père, est proféré et engendré pour la création, et c'est ainsi qu'il est devenu son Fils. Ils disent enfin que le Père, invisible par lui-même, n'est devenu visible que par le Fils, ce qui marquerait une infériorité du Fils par rapport au Père.

Petau, au dix-septième siècle, avait d'abord formulé de sérieux reproches contre les écrivains anténicéens. Sa théorie fit du bruit, presque du scandale, et, devant les réclamations qu'elle suscita, non seulement chez les catholiques mais même parmi les protestants, l'auteur se résolut à retoucher sa thèse et à défendre ce qu'il avait d'abord attaqué.

A notre époque, ces idées ont été reprises par Kuhn et nombre de critiques, même catholiques.

Il est juste de reconnaître que plusieurs des Pères apologistes avant le concile de Nicée, soit parce qu'ils étaient imbus de la philosophie des néo-platoniciens, soit parce qu'ils manquaient de termes propres et vraiment théologiques, ont employé, pour expliquer le mystère, des comparaisons inexactes, attaché trop d'importance à certaines spéculations dont on verra plus tard le danger et que l'on corrigera peu à peu. D'autre part, il est absolument inadmissible que tous ces écrivains ou que l'Eglise elle-même anténicéenne, se soient mépris sur la substance du dogme. Il suffirait de faire appel à l'infaillibilité de l'Eglise, mais nous avons des réponses plus immédiates. Nous avons

montré que, l'introduction d'une doctrine si importante n'ayant pu se faire sans soulever des tempêtes et laisser des traces profondes, il faut remonter jusqu'à l'origine de l'Eglise et prendre pour point de départ la parole de Dieu. Nous avons vu que, dès les premiers temps, la confession de la sainte Trinité fut publique et imposée aux fidèles, que les martyrs scellaient cette foi dans leur sang, que le baptême était conféré au nom des trois personnes, que les doxologies, la liturgie et toute la vie de l'Eglise étaient l'affirmation pratique et la glorification du dogme trinitaire.

Quant aux écrivains ecclésiastiques, nous venons de prouver, par des citations, comment Origène, Tertullien, saint Irénée, saint Justin, Athénagore, saint Ignace, saint Clément, la *Didachè*, reconnaissent aux trois personnes les mêmes attributs divins, rendent à toutes les trois le même culte d'adoration, ce qui suppose la même nature dans toutes les trois.

Mais, puisqu'ils n'avaient à leur service qu'une philosophie imparfaite, il n'est pas étonnant que les explications fondées sur elle restent défectueuses. Ils exaltent particulièrement le Père, parce qu'il est le principe de la divinité dans les deux autres personnes et que celles-ci reçoivent de lui la nature divine et ses perfections. Comme il y a ordre d'origine entre les personnes, l'intelligence est portée à considérer d'abord le Père comme principe, puis le Fils procédant du Père, puis le Saint-Esprit procédant de l'un et de l'autre, et, en concevant cet ordre entre les termes adorables de la Trinité, on est exposé à mettre entre eux une certaine subordination, qu'on n'arrive

à éviter pleinement qu'à l'aide d'une terminologie exacte et d'une théologie avancée. Ces précisions n'ont pu se faire que peu à peu; on ne saurait les exiger des premiers apologistes. Si leurs expressions laissent à désirer, ils enseignent *équivalemment* la véritable consubstantialité, en disant que le Verbe est de toute éternité auprès du Père (1), que le Père et le Fils et le Saint-Esprit sont Dieu et qu'il y a entre eux distinction et unité (2); qu'ils reçoivent la même adoration (3) : car la coéternité comporte l'identité de nature, la distinction et l'unité en trois ne se comprennent que là où il y a trois personnes consubstantielles, et l'unité dans l'adoration suppose la même divinité dans ceux qui sont adorés.

Les Pères anténicéens corrigent eux-mêmes les fausses interprétations : la substance divine, en se communiquant, ne se partage pas, il y a *distribution*, non *division*, de cette nature simple, identique dans les trois, comme la sagesse et la gloire de Dieu, comme une lumière spirituelle qui dérive de la lumière sans l'amoindrir (4).

Nous ne prétendons pas justifier le langage de Tertullien, quand il dit que toute la substance est dans le Père et une portion dans le Fils (5); mais il faut se rappeler que le Docteur africain, n'étant pas arrivé à une philosophie épurée de la spiritualité, concevait

(1) S. IGNAT., *Magnes.*, VI et VIII.
(2) ATHENAGOR., *Legat.*, 10, 12; *P. G.*, VI, 910, 914.
(3) S. JUSTIN., *Apolog.*, I, 6; *P. G.*, VI, 337.
(4) Cf. TATIAN., *Orat. ad Græcos*, 5; *P. G.*, VI, 817; ATHENAGOR., *loc. cit.*; THEOPH. ANTIOCH., *Ad Autolycum*, lib. II, 22; *P. G.*, VI, 1088; S. JUSTIN, *Dialog.*, 128; *P. G.*, VI, 776; TERTULL., *Adv. Prax.*, 2 et 3.
(5) *Adversus Praxean.*, 9; *P. L.*, II, 187.

la communication de la nature divine un peu à la manière dont se communique chez nous la substance corporelle. Il est certain, d'autre part, que Tertullien a défendu vigoureusement contre les hérétiques le dogme de la Trinité et qu'il l'a traduit parfois en formules irréprochables, dont plusieurs resteront définitives, par exemple : *Trinitas unius divinitatis Pater et Filius et Spiritus Sanctus* (1), le Père et le Fils et le Saint-Esprit sont la Trinité d'une seule divinité; *tres personæ, una substantia* (2), en Dieu trois personnes, une seule substance. De plus, Tertullien a proclamé très explicitement la divinité du Saint-Esprit, l'appelant Dieu, de la même substance que le Père, un avec le Père et le Fils, procédant du Père par le Fils (3).

Origène semble concevoir les trois personnes dans un ordre descendant, mais, d'autre part, il soutient que le Fils est engendré de toute éternité et consubstantiel au Père (4), et il est cité par saint Basile comme un défenseur de la divinité du Saint-Esprit (5) et par saint Athanase comme un champion de l'orthodoxie (6). Quand donc les modernes critiques accusent les Pères anténicéens de subordinatianisme, on a le droit de ne pas accepter, les yeux fermés, leurs conclusions et de préférer encore l'interprétation de saint Basile, de saint Athanase, de saint Augustin. Il y a un abîme de ce subordinatianisme d'expression

(1) TERTULL., *De Pudicitia*, 21; *P. L.*, II, 1080.
(2) *Adv. Praxean*, 2 et ss.
(3) *Adv. Praxean*, 2, 3, 4, 8.
(4) *P. G.*, XIII, 1197, XIV, 1308.
(5) S. BASIL., *De Spiritu Sancto; P. G.*, XXIX, 73.
(6) S. ANATHAS., *De Decretis Nicænæ synodi*, 27; *P. G.*, XXV, 465.

au subordinatianisme réel des premiers hérétiques et des ariens, qui font du Fils une créature, et à celui des pneumatomaques, qui combattent la divinité du Saint-Esprit. Si la philosophie des écrivains anténicéens est à corriger, leur croyance est irréprochable, leur foi est catholique.

* * *

Quant à la génération du Verbe, le terme lui-même montre qu'ils confessaient la divinité de la seconde personne, puisqu'ils ont soin de dire qu'elle n'a pas été faite ou créée, mais seulement engendrée, se séparant ainsi nettement de tous les précurseurs des ariens.

En quoi consiste cette génération? Il n'a pas été nécessaire que la théologie fût entièrement formée pour distinguer une triple génération du Verbe : la première éternelle, dans le sein du Père; la seconde temporelle, par la création, en ce sens que le Verbe se traduit au dehors et se manifeste par la production des créatures; la troisième temporelle aussi, par l'Incarnation. Bien que nos écrivains parlent plus fréquemment de la troisième et de la seconde, ils n'excluent pas la première, puisqu'ils donnent au Verbe des attributs éternels et divins : ainsi Athénagore affirme que le Fils est dans le Père, le Père dans le Fils en l'unité du Saint-Esprit (1), et saint Justin que le Verbe est Dieu personnel, avant toutes choses créées (2), ce qui indique équivalemment qu'il

(1) ATHENAGOR., *Legat.*, 10, 12; *P. G.*, VI, 910, 914.
(2) S. JUSTIN., *Dialog.*, 48, 61, 62; *P. G.*, VI, 580, 613, 720.

est une personne procédant du Père de toute éternité.

Si les apologistes insistent particulièrement sur la seconde génération et répètent que le Fils est engendré pour la création du monde, c'est par suite de diverses préoccupations : ou bien ils font allusion à la philosophie des néo-platoniciens, lesquels regardaient le Logos comme l'architecte de l'univers; ou bien ils pensent expliquer plus efficacement de cette manière les passages des livres sapientiaux (par ex. *Proverb.*, VIII) où la création est attribuée à la divine Sagesse. Mais qu'entendent-ils par ces expressions : le Verbe devient Fils et est engendré par le Père au moment de la création et en vue de la création? Les théologiens, depuis Bossuet, Noël Alexandre, jusqu'à Franzelin, après une étude consciencieuse des textes, se sont arrêtés à cette interprétation : le Verbe — qui est une personne distincte du Père et procède de lui de toute éternité, comme en témoignent d'autres passages des écrivains anténicéens — est resté dans le sein du Père, c'est-à-dire ne s'est point manifesté au dehors. En opérant la création, il se rend visible d'invisible qu'il était, et c'est ainsi qu'il est proféré ou engendré extérieurement. Voilà comment le Verbe enfermé, ἐνδιάθετος, devient proféré, προφορικός.

Pareillement, la première personne, qui est invisible par elle-même, devient Père au moment de la création, en ce sens que le Verbe alors la manifeste dans le monde (1).

Aucune découverte nouvelle n'a encore démontré que cette explication, très vraie en elle-même, ré-

(1) THEOPH. ANTIOCH., *Ad Autolycum*, lib. II, 10, 22; *P. G.*, VI, 1064, 1088.

pugne à la pensée de nos apologistes, lesquels, nous l'avons souvent rappelé, ont donné au Logos des attributs éternels. Une règle fondamentale d'interprétation que doivent respecter et les critiques et les théologiens c'est de ne pas prêter à un auteur des contradictions trop manifestes. N'y aurait-il pas contradiction si, après avoir confessé que le Logos n'est nullement *fait ou créé*, mais Dieu éternel, les Pères enseignent ensuite qu'il a subi au moment de la création, un changement *intérieur*, et que sa génération dans le temps n'est pas seulement une prolation ou une manifestation au dehors, mais un *développement* nouveau et interne de la substance divine? Concevoir une telle modification dans la nature de Dieu ce serait tomber dans l'émanatisme et l'évolutionisme. Peut-on soupçonner dans nos écrivains de pareilles erreurs, après qu'ils nous ont dit qu'il n'y a pas *division*, mais seulement *distribution* de la substance divine? Comment se persuader qu'ils oubliaient si vite dans un passage ce qu'ils avaient affirmé ailleurs et ce que tout le christianisme croyait et professait publiquement? Quand les expressions sont obscures, il faut les corriger d'après la croyance commune de l'Eglise, comme nous rectifions instinctivement les dires de certains prédicateurs d'après la foi de notre époque.

Il est vrai que plusieurs textes de Théophile d'Antioche, de Tertullien, de Novatien, sont particulièrement excessifs et pourraient donner à penser que le Verbe a été complètement engendré au moment de la création : on a besoin alors de relire les autres passages très orthodoxes pour interpréter ceux-ci;

mais ce langage répréhensible n'est jamais devenu universel, pas plus avant qu'après le concile de Nicée. Déjà saint Irénée avait vu le danger de ces formules, et c'est pourquoi il réprouvait la doctrine équivoque du Verbe interne et du Verbe proféré (1). Saint Athanase (2) et saint Cyrille de Jérusalem (3) feront de même plus tard, déclarant qu'ils croient, non pas à un Verbe proféré ou enfermé, mais au *Verbe Monogène de Dieu.*

Encore une fois, si la philosophie des Docteurs anténicéens laisse à désirer, la foi de l'Eglise au Verbe Fils éternel de Dieu n'a jamais subi de défaillance.

*
* *

Lorsque nos écrivains disent que le Père n'est pas visible par lui-même, et devient visible par le Fils, ils subissent peut-être l'influence de cette philosophie néo-platonicienne qui mettait le Logos comme intermédiaire entre Dieu et le monde; mais leur adaptation reste toujours orthodoxe et nous pouvons en donner aujourd'hui une interprétation très théologique. Le Père n'est pas visible directement, parce que, principe de la Trinité, il n'est pas envoyé et il ne se révèle pas personnellement par des missions au dehors; tandis que le Fils, envoyé par le Père, peut apparaître personnellement et manifester aussi la

(1) S. IREN., II, *Adv. Hæres.*, 3, 4, 6, 10, 13, 28; *P. G.*, VII, 743, 748, 807, 809.
(2) S. ATHANAS., *Exposit., Fidei*, 1, *Orat.* II, 35; *P. G.*, XXV, 201, XXVI, 221.
(3) S. CYRILL. HIEROS., *Cat.* XI, 10; *P. G.*, XXXIII, 701.

personne qui lui donne mission (1). Les saints Docteurs trouveront là une belle raison de convenance pour que le Fils, et non le Père, s'incarne et vienne habiter corporellement au sein de notre humanité.

Saint Augustin rendra plus tard aux écrivains anténicéens un magnifique témoignage : « Tous ceux qui ont écrit avant moi sur la Trinité et que j'ai pu lire avaient pour but de montrer, selon les Ecritures, que le Père et le Fils et le Saint-Esprit désignent l'unité d'une même substance dans une inséparable égalité et qu'ils ne sont pas trois dieux, mais un seul Dieu (2). »

Saint Athanase, qui avait exploré longuement la tradition primitive, disait de même : « Nous prouvons que cette doctrine a passé des premiers Pères à d'autres Pères. La foi que le concile de Nicée a confessé par écrit est la foi même de l'Eglise catholique (3). »

Aussi bien, lorsque éclatera la grande hérésie du quatrième siècle, l'Eglise d'Orient et celle d'Occident se lèveront-elles pour lui résister; et saint Hilaire pourra triomphalement objecter aux ariens qu'ils ont contre eux près de quatre siècles de tradition (4)!

Voilà comment toute l'existence de l'Eglise, son enseignement, sa liturgie, ses luttes mêmes sont une profession de foi au mystère de la Trinité adorable.

(1) Voir plus bas, III^e^ partie, ch. III, *Les Missions des personnes divines.*

(2) S. AUGUSTIN., lib. IV, *De Trinit.*, c. IV; *P. L.*, XLII, 824.

(3) S. ATHANAS., *De Decretis Nicænæ synodi*, 27; *P. G.*, XXV, 468.

(4) S. HILAR., *Con. Constant.*, 5; *P. L.*, X, 560.

L'Eglise nous dit une fois encore par toute son histoire ce que Dieu lui-même nous a dit : connaître et aimer le Père et le Fils, qu'il a envoyé, avec l'Esprit Sanctificateur, c'est la vraie vie, celle qui demeure pour une éternité (1)!

(1) Joan., xvii, 3.

CHAPITRE III

Ce que l'erreur a dit

En essayant d'étouffer ou d'obscurcir la vérité, l'erreur a réussi à la faire resplendir et, par ses excès, elle a fourni à l'Eglise l'occasion d'expliquer plus complètement ce qu'elle croit et ce que Dieu lui a dit.

Les erreurs sur la Trinité ont pris les formes les plus variées (1). Il va sans dire que les athées et les panthéistes, après avoir nié l'existence ou la personnalité du Créateur, repoussent le dogme d'un Dieu en trois personnes. Les rationalistes, qui ne conçoivent rien au-dessus de la raison, rejettent totalement le mystère ou en pervertissent la notion, en faisant des personnes divines de simples attributs ou des manifestations de la divinité. Les païens, tant qu'ils gardaient leurs préjugés polythéistes, étaient con-

(1) On peut consulter : HÉFÉLÉ, *Histoire des conciles*, nouv. édit. française, par Dom LECLERCQ; Mgr DUCHESNE, *Origines chrétiennes*; SCHWANE, *Histoire des dogmes*, traduction DEGERT; TIXERONT, *Histoire des dogmes*, etc.

damnés à ne rien comprendre à la doctrine de trois personnes en une seule nature. Les Juifs, partisans résolus du monothéisme, objectent que la notion des trois personnes est inconciliable avec celle d'un Dieu unique. Les mahométans, sous prétexte de maintenir l'unité de Dieu, excluent toute distinction des personnes : pour eux, il n'y a qu'un seul Dieu, c'est-à-dire une seule personne divine, dont Mahomet est le prophète.

Dans le sein même du christianisme, les erreurs ont suivi trois directions principales.

Défenseurs de l'unité de nature, certains esprits ont conclu à l'unité de personne et soutenu que les trois termes, Père, Fils et Saint-Esprit, ne désignent que des rôles différents, des modalités de la même hypostase : c'est l'erreur du *modalisme*.

D'autres, partant de la distinction des personnes et concluant faussement à la distinction des natures, ont été amenés à dire que les personnes sont trois êtres distincts et subordonnés, que la divinité n'est pas substantiellement dans tous les trois; ce qui est nier la consubstantialité des termes trinitaires : l'erreur du *subordinatianisme*.

D'autres enfin, qui confessent de bonne foi la distinction et la divinité des personnes, ont, par une fausse conception du mystère, admis trois essences divines : l'erreur du *trithéisme*.

Il est une dernière erreur, qui regarde, non plus l'existence de la Trinité ou la consubstantialité des personnes, mais la procession du Saint-Esprit. Nous aurons à nous en occuper dans notre deuxième partie.

II

L'ERREUR QUI A NIÉ LA TRINITÉ DES PERSONNES
LE MODALISME

On a appelé *monarchianisme* l'erreur qui, sous prétexte de sauvegarder la monarchie ou la parfaite unité divine, soutient qu'il y a en Dieu unité de personne comme unité de nature.

Dès le début de l'ère chrétienne, Simon le Mage prêcha une seule et même personne divine, qui s'est révélée comme Père aux Juifs, comme Fils aux chrétiens, comme Esprit-Saint aux gentils. Au commencement du deuxième siècle, quelques chrétiens mal éclairés, ou peut-être certains Juifs alexandrins, expliquaient par une simple distinction nominale la relation entre le Père et le Verbe. Le Verbe est seulement une puissance du Père de l'univers, laquelle a jadis apparu aux patriarches et reste inséparable du Père, comme la lumière, du soleil; le Père la projette et l'étend hors de lui ou bien la rappelle à lui comme il lui plaît.

Dans la suite, c'est-à-dire vers la fin du deuxième siècle et au commencement du troisième, l'erreur prit une forme plus accentuée sous le nom de *patripassianisme*.

C'est Praxéas, au dire de Tertullien, qui propagea le premier cette hérésie. Voici, en peu de mots, en quoi elle consistait. Il n'y a en Dieu qu'une seule

personne, qui peut être considérée sous des aspects différents et recevoir, par suite, des attributs opposés, être appelée l'Eternel et l'Invisible sous tel état, homme mortel et visible, sous tel autre état.

C'est donc le Père qui est tout et qui fait tout sous divers noms. Il descend dans le sein de la Vierge, il naît et devient Fils, c'est-à-dire son propre fils à lui : *Ipse sibi filium fecit* (1). Pareillement, c'est le Père qui a souffert, *Pater passus* (2), d'où le nom de *patripassianisme* donné au système. Enfin, c'est le Père qui s'est ressuscité.

Si l'on objecte que dans l'Ecriture Jésus-Christ est réellement distingué du Père, Praxéas répond par ces subtilités : En Jésus-Christ, le Fils c'est la chair, c'est-à-dire l'homme, Jésus; le Père c'est l'esprit, c'est-à-dire Dieu, le Christ (3); en sorte que, si le Fils souffre, le Père souffre en même temps : *Filius sic quidem patitur, Pater vero compatitur.*

Réfuté par Tertullien, Praxéas signa une rétractation et revint à la foi de l'Eglise.

Il n'était pas le seul à prêcher ces fantaisies. Saint Hippolyte et le livre des *Philosophoumena* signalent d'autres personnages. Noët de Smyrne enseigna que le Christ est le même que le Père et, partant, que le Père est né, a souffert, est mort (4). Convaincu d'hérésie, Noët fut excommunié; mais il fit école et

(1) TERTULL., *Advers. Præxean.*, 10.
(2) IDEM, *ibid.*, 1, 2, 13.
(3) *Ibid.*, 27.
(4) Cf. S. HIPPOLYT., *Contra Noet.; P. G.*, X, 803, ss.; *Philosophoumena*, IX, 7-12, X, 27; S. EPIPHAN., *Hæres.*, 57; *P. G.*, XLI, 993, ss.; THEODORET, *Hæret. fab.*, III, 3; *P. G.*, LXXXIII, 404 405.

de nombreux disciples répandirent sa doctrine. Epigone l'apporta à Rome au commencement du troisième siècle; il y fut puissamment secondé par Cléomène, qui devint le chef du parti. Cléomène eut un successeur plus illustre, Sabellius, originaire de Lybie. C'est lui qui a donné à l'hérésie sa célébrité. Ses théories ne différaient pas d'abord sensiblement de celles de ses devanciers, mais elles furent bientôt amplifiées par ses sectateurs. Jusqu'alors, on s'était occupé principalement des relations du Père et du Fils; pour maintenir la divinité de Jésus-Christ, on l'identifiait avec le Père. Les sabelliens étendirent la conception à la Trinité tout entière. La divine monade se développe en trois termes, qui sont une seule personne sous trois noms différents : Père, en tant qu'elle n'est pas engendrée et qu'elle est le principe des choses; Fils, en tant qu'elle est incarnée; Esprit-Saint, en tant qu'elle nous sanctifie. De cette sorte, le Père se *dilate* dans le Fils, en prenant une chair, et dans le Saint-Esprit en sanctifiant les hommes.

Le nom de *patripassiens* a été réservé à Praxéas, Noët, Epigone, Cléomène, tandis que les partisans de Sabellius sont appelés *modalistes*. Mais ce dernier titre peut convenir à tous ces hérétiques, attendu que, pour tous, les trois termes trinitaires sont seulement des modalités de la même personne, laquelle, selon qu'on la considère dans tel état ou dans tel autre, prend divers noms et reçoit des attributs différents ou même opposés (1).

(1) Cf. TERTULL., *Adv. Praxean.*, 14, 15, *Philosophoumena*, IX, 10.

Le modalisme fut combattu par Tertullien, saint Hippolyte, l'auteur des *Philosophoumena*, plus tard par saint Denys d'Alexandrie, et définitivement par deux papes, saint Zéphyrin et saint Calliste.

Si l'erreur ne succomba pas entièrement à sa condamnation, elle ne recruta désormais qu'un petit nombre de partisans.

Au quatrième siècle, Marcel, évêque d'Ancyre, fut accusé de sabellianisme. Déposé en 335, par les eusébiens, il fut déclaré innocent par le concile romain de 343 et rétabli, la même année, sur son siège par le concile de Sardique. Cependant des soupçons planèrent encore sur son orthodoxie.

Quoi qu'il en soit de Marcel, il semble difficile d'innocenter son disciple Photin, évêque de Sirmium, qui fut condamné successivement par les eusébiens, en 344, et par les orthodoxes, en 345.

Le modalisme fut professé également par certaines sectes de l'Asie Mineure et de l'Arménie. Il reparut, au moyen âge, avec les Vaudois, fut ressuscité de nouveau par les sociniens, les unitaires, les arminiens, et par Michel Servet, que Calvin fit condamner, à Genève, au supplice du feu. Selon Swedenborg, la Trinité n'est que la triple manifestation de la même personne, appelée Père en tant qu'elle crée, Fils, en tant qu'elle nous rachète, Esprit-Saint, en tant qu'elle sanctifie. D'ailleurs, pour tous les protestants libéraux, que peuvent bien signifier les termes trinitaires sinon des modalités et des aspects de l'unique personnalité de Dieu? La théologie kantienne aboutit à la même conception : Dieu en tant que Créateur et Législateur s'appelle Père, Fils en

tant que Gouverneur, Esprit-Saint en tant que juste Juge.

En réponse à toutes ces erreurs, le catholique de nos jours, comme celui des premiers siècles, se contente de répéter ce que Dieu et l'Eglise lui ont dit, heureux de commencer et de finir ses actions au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, certain que la foi en la sainte Trinité deviendra son excuse suprême à l'heure de la mort (1) et que la vision des trois personnes sera dans l'autre vie son immense et indéfectible félicité.

II

L'ERREUR QUI A NIÉ LA DIVINITÉ ET LA CONSUBSTANTIALITÉ DES PERSONNES. — LE SUBORDINATIANISME

La divinité du Père n'ayant pas été attaquée, examinons les principales erreurs touchant la seconde personne.

Dès la fin du premier siècle et au commencement du deuxième, les esséniens et les ébionites s'en prirent à la divinité du Fils. Jésus-Christ est un homme, sur lequel est descendu, au moment du baptême, un esprit supérieur créé, c'est-à-dire le Christ, lequel s'était déjà manifesté en Adam et dans les prophètes (2).

Chez les gnostiques, la conception de la Trinité est

(1) Voir le Rituel Romain, prières de la recommandation de l'âme.

(2) Cf. S. EPIPHAN., *Hæres.*, XXX; *P. G.*, XLI, 405, ss.

complètement défigurée. Quelques-uns, comme les ophites, admettent trois termes : le Père, ou le premier homme; le Fils, ou Ennoia, le second homme; et le Saint-Esprit, qu'ils regardent comme un être féminin (1). C'est une vraie parodie de notre adorable Trinité.

Mais, pour la plupart des gnostiques, il existe un seul premier principe, ineffable, incompréhensible, sans rapport avec le visible : entre lui et nous se place le monde spirituel des éons, lesquels créent le monde sensible et agissent en dehors du Père universel. Un de ces êtres, l'éon Christ, descendra un jour sur le Rédempteur et formera ainsi Jésus-Christ (2). Deux êtres donc dans le Sauveur : l'un terrestre et humain, Jésus, l'autre céleste et divin, mais cependant créé, le Christ, qui s'unit à Jésus pour opérer en lui le salut des hommes. Dès lors, aucune communauté de nature entre le Christ et le vrai Dieu.

A ces rêveries l'Eglise opposa sa tradition. « Elle se débarrassa de la gnose peu à peu, sans crise, par le simple mouvement vital qui, dans un corps sain, suffit à éliminer les germes des maladies avant que les organes essentiels en soient atteints (3). »

Vers la fin du deuxième siècle, Théodote le Corroyeur, chrétien de Byzance, qui avait apostasié dans une persécution, prétendit pour justifier sa faute, que Jésus-Christ, renié par lui, n'était point Dieu, mais un homme. Né d'une Vierge, Jésus n'avait que la

(1) S. Iren., I *Adv. Hæres.*, 30, 1; *P G.*, VII, 695.
(2) *Ibid.*, I, 2, 6; *P. G.*, VII, 464-465.
(3) Mgr Duchesne, *Origines chrétiennes*, p. 169.

nature humaine, mais, en vivant plus saintement que les autres, il mérita des faveurs divines, et, au moment du baptême, le *Christ* descendit sous la forme d'une colombe pour lui communiquer des puissances d'un ordre supérieur qui lui permirent d'opérer désormais des miracles.

Théodote répandit cette erreur à Rome même, où il fut excommunié par le pape saint Victor, vers 190.

Il eut pour disciple un autre Théodote, surnommé le Banquier, qui répéta les mêmes erreurs sur le Fils et fonda, en outre, la secte dite des melchisédéciens, à cause des extravagances qu'on y professait au sujet de Melchisédech, identifié par quelques-uns avec l'Esprit-Saint (1). Artémon continua les traditions des théodotiens et prépara les voies à Paul de Samosate (2).

Tous ces hérétiques, malgré les divergences des théories, sont unis dans cette conception commune que Jésus-Christ ne peut être appelé Fils de Dieu que dans un sens moral et d'une filiation accidentelle ou adoptive : c'est pourquoi il est convenu, à notre époque, de désigner ces erreurs sous le nom général d'*adoptianisme*.

Paul de Samosate renouvela à la fois le sabellianisme et l'adoptianisme, en même temps qu'il préludait au nestorianisme (3).

(1) Au sujet de ces diverses erreurs, voir *Philosophoumena*, VII, 35, 36, IX, 23, 24, X, 24, 27; S. EPIPHAN., *Hæres.*, LIV et LV; *P. G.*, XLI, 961, ss.

(2) Cf EUSEB., *Hist. eccles.*, VII, 27-30; *P. G.*, XX, 705, ss., 709, ss.

(3) Cf. EUSEB., *Hist. eccles.*, loc. cit.; S. EPIPHAN., *Hæres.*, LXV; *P. G.*, XLII, 12, ss.; S. ATHANAS., *De Synodis*, *P. G.*, XXVI, 681, ss.; S. GREGOR., NYSSEN., ANTIRRHET., *advers. Apollin.*; *P. G.*, XLV. 1133, ss.

D'après lui, on ne peut admettre en Dieu qu'une personne; si l'on distingue une raison et une sagesse, elles n'ont pas de subsistance à elles et restent quelque chose d'impersonnel. Voilà le monarchianisme.

La raison divine ou le Verbe habite particulièrement en Jésus-Christ. Celui-ci n'est qu'un homme, quoique né de la Vierge par la vertu du Saint-Esprit. Oint par ce même Esprit au moment du baptême, il est devenu impeccable, est arrivé au sommet de la sainteté, a mérité par ses actes le pouvoir des miracles, a conquis les honneurs divins, la dignité de juge des vivants et des morts, un nom au-dessus de tout nom. On peut l'appeler le Fils de Dieu à cause de son union avec la divinité, mais ce n'est qu'une union accidentelle et qu'une filiation morale. Voilà l'adoptianisme.

Le Verbe habite dans le Christ comme dans un temple, sans constituer cependant avec lui une seule personne. Voilà le principe du nestorianisme.

Paul de Samosate fut condamné par trois synodes, qui se réunirent à Antioche de 263 à 268, et le pape saint Félix Ier ratifia la sentence de la dernière de ces assemblées.

Lucien d'Antioche, disciple de Paul de Samosate, donnera à la théorie une forme qui annonce l'arianisme.

Arius (1), d'accord avec l'hérésiarque de Samosate,

(1) Sur l'arianisme, voir S. ATHANAS., *De Synodis, Orat. cont. Arianos, De Decretis Nicænæ synodi; P. G.*, XXV et XXVI; S. EPIPHAN., *Hæres.*, LXIX; *P. G.*, XLII, 291, ss.; THEODORET, *Hist. eccles.*, I, *P. G.*, LXXXII, 884, ss.; SOCRAT., *Hist. eccles.*, I, 26; SOZOMEN., *Hist.*, II, 27; *P. G.*, LXVII, 149, 152, 1012.

pour nier la divinité de Jésus-Christ, ajoute de nouvelles spéculations sur le Verbe qui habite dans le Christ.

Le Dieu unique et suprême élevé au-dessus de toute créature a voulu, avant de créer l'univers, produire un être parfait, qui serait intermédiaire entre la divinité et le monde et deviendrait l'instrument de la création. C'est le Verbe, tellement supérieur que Dieu ne peut produire une créature qui le surpasserait; il est le premier des êtres, en dehors de notre monde, et le principe immédiat des autres créatures. Il existe avant celles-ci, avant les temps, avant les siècles, avant les éons; cependant il n'est pas éternel, il a un commencement, il a été fait, créé. S'il est appelé Fils, c'est par grâce et d'une filiation adoptive; car il est dissemblable au Père et dans la substance et dans la personnalité, il lui est soumis comme une créature.

Le Verbe, qui s'est incarné parmi les hommes, a progressé en grâce et en mérites, s'est rendu impeccable et, par sa sainteté, est devenu digne de recevoir les honneurs divins et de porter le nom même de Dieu.

Excommunié par le concile d'Alexandrie, vers 320, Arius fut condamné solennellement, en 325, au concile de Nicée, où l'on définit que le Fils est ὁμοούσιος, *consubstantiel* au Père, c'est-à-dire qu'une seule et même substance est dans le Père et dans le Fils.

Mais l'arianisme restera puissant bien longtemps encore. Divers partis se formèrent. Les ariens purs, avec Aétius, Eunome, Eudoxe de Constantinople, soutenaient, non seulement que le Verbe n'est pas consubstantiel au Père, mais même qu'il ne lui ressem-

ble pas dans sa nature, qu'il lui est dissemblable, ἀνόμοιος : d'où le nom d'*anoméens* donné à ce parti.

Les semi-ariens, avec Basile d'Ancyre, Eusèbe de Césarée, au lieu du mot ὁμοούσιος, de même nature, adoptèrent ὁμοιούσιος, semblable en nature. Sous prétexte de maintenir plus efficacement la distinction des personnes, ils ouvraient la porte au subordinatianisme : si le Fils n'est pas de la même nature que le Père, mais seulement d'une nature semblable, il n'est pas réellement Dieu, il est inférieur au Père. Aussi bien saint Athanase se fait-il fort de prouver aux semi-ariens que le Père, engendrant un Fils, doit lui communiquer toute la substance divine; que le Fils, procédant du Père, non comme d'une cause mais comme d'une source ou d'un principe, ne doit pas lui être inférieur; enfin, que cette consubstantialité est affirmée équivalemment dans l'Evangile : « Le Père et moi, nous sommes un; je suis dans le Père et le Père est en moi. » (JOAN., X, 30, XIV, 10 [1].)

Enfin, Acace de Césarée et son groupe choisirent comme terme ὅμοιος, semblable. On ne doit pas dire que le Fils est consubstantiel au Père ni qu'il lui est semblable en nature, mais seulement qu'il lui est semblable : d'où le nom d'*homéens*, qui est resté à ce tiers-parti.

Le dogme catholique eut d'intrépides défenseurs, dont les principaux furent, dans l'Eglise Grecque, saint Athanase, saint Basile et les Cappadociens (2),

(1) S. ATHANAS., *Contra Arianos*, *Orat.* I, 190; *Orat.* III, 3; *P. G.*, XXVI, 19, ss., 328, ss.; *De Synodis*, 41, 53; *P. G.*, XXVI, 761, ss., 788, ss.

(2) Au nombre des théologiens de la Trinité il faut citer aussi DIDYME L'AVEUGLE, sur lequel un livre récent

et, dans l'Eglise Latine, saint Hilaire et saint Augustin, par leurs immortels chefs-d'œuvre *De Trinitate.*

Au moyen âge, l'arianisme fut plus ou moins renouvelé par la secte des cathares, et, à l'époque moderne, par plusieurs protestants, entre autres, par Samuel Clarke, théologien anglican du dix-huitième siècle. Les récents rationalistes, quand ils ne sont pas entièrement athées, deviennent subordinatiens ou modalistes.

Mais, tandis que les partisans du modalisme, du subordinatianisme, de l'arianisme, sont morts, les grands conciles se sont assemblés pour confesser la divinité de Jésus-Christ, les évêques se sont réunis de tous les points du monde pour affirmer, avec les martyrs, que Jésus-Christ est le vrai Fils de Dieu, le Dieu vivant, que l'on aime et que l'on adore — nous tenons à le redire — et pour qui l'on meurt!

***

Les erreurs sur la troisième personne ont commencé de très bonne heure. Nous avons vu que plusieurs sectes primitives considéraient le Saint-Esprit comme un être féminin. C'est ce que saint Irénée nous dit des gnostiques (1) et ce que nous apprenons par l'Evangile des Hébreux, cité par Origène (2). Cette méprise tient peut-être, pensent cer-

vient d'attirer l'attention des érudits. — Cf. *Didyme l'Aveugle*, par GUSTAVE BARDY, Paris, Beauchesne.

(1) S. IREN., I, *Adv. Hæres.*, 30, 1; *P. G.*, VII, 695.

(2) ORIGEN, *In Jerem.*, *Homil.* XV, 4; Edit. SOMMATZSCH, XV, 284.

tains érudits, à ce que le mot *esprit* est en hébreu du féminin, *rouah*.

Une secte du deuxième siècle, les elkasaïtes, admettaient au-dessous de Dieu deux anges gigantesques, l'un appelé le Fils de Dieu, et l'autre, ange femelle, appelé l'Esprit-Saint (1). Nous savons déjà que Théodote le Banquier et ses disciples identifiaient Melchisédech avec l'Esprit-Saint. Ce fut aussi une des rêveries de l'Egyptien Hiéracas ou Hiérax (2).

Arius et ses premiers partisans semblent faire du Saint-Esprit une créature du Fils, bien que, préoccupés par leurs luttes contre la consubstantialité du Verbe, ils n'aient pas eu l'occasion de développer ce point particulier. Saint Basile écrivit un important traité pour réfuter Eunome et les premiers pneumatomaques.

C'est vers 360 que l'erreur prend corps et se répand. Certains chrétiens d'Egypte, qui repoussaient l'arianisme et confessaient la divinité du Fils, prétendirent, par contre, que le Saint-Esprit est une créature et même un des esprits serviteurs, ne différant des anges qu'accidentellement et par le degré. Saint Athanase combattit vigoureusement les nouveaux hérétiques dans ses lettres à Sérapion (3).

Parallèlement à ce mouvement égyptien, un autre se développait à Constantinople, sous l'évêque Macédonius et à Nicomédie, grâce à l'influence de l'évêque Marathonius; il se propagea dans la Thrace, la Bithynie, l'Hellespont, surtout dans le parti semi-

(1) *Philosophoumena*, IX, 13-17.
(2) S. Epiphan., *Hæres.*, LV, 5; *P. G.*, XLI, 980.
(3) S. Athanas., *Epist. ad Serapionem*, I, II, III, IV; *P. G.*, XXVI, 529, ss.

arien. Ainsi que ceux d'Egypte, ces pneumatomaques ne voyaient dans le Saint-Esprit qu'un serviteur de Dieu, semblable aux anges (1).

Comme saint Basile avait réfuté Eunome et saint Athanase les Egyptiens, saint Grégoire de Nazianze (2) et saint Grégoire de Nysse (3) combattirent les pneumatomaques de leur région.

Le concile de Constantinople, 381, présidé d'abord par Mélèce, puis par saint Grégoire de Nazianze, frappa d'anathème l'hérésie grandissante. Le premier canon est ainsi formulé : « La profession de foi des trois cent dix-huit Pères réunis à Nicée en Bithynie ne doit pas être abrogée : elle doit conserver toute sa force, et l'on doit anathématiser toute hérésie, et en particulier celle des eunomiens ou anoméens, et celle des ariens ou eudoxiens, et celle des semi-ariens ou *pneumatomaques* (4), et celle des sabelliens, des marcelliens, et celle des photiniens et celle des apollinaristes (5). »

Nombre de critiques regardent le symbole dit de Constantinople comme antérieur à ce concile; il est, en tout cas, un témoignage de la foi explicite de l'Eglise du quatrième siècle à la divinité de l'Esprit-

(1) Cf. S. Basil., *Epist.* ccli, 4; *P. G.*, XXXII, 937; Theodoret, *Hist. eccles.*, II, 5; *P. G.*, LXXXII, 997; Socrat., *Hist. eccles.*, II, 45; *P G.*, LXVII, 557, ss.

(2) Cf. S. Gregor. Nazianz., *Orat.* xxxi, 6; *P. G.*, XXXVI, 140.

(3) S. Gregor. Nyssen., *De Spiritu Sancto adversus Pneumatomachos; P. G.*, XLV, 1301, ss.

(4) Les pneumatomaques sont appelés aussi *tropicistes*, parce qu'ils prétendaient qu'il faut prendre comme des tropes ou métaphores tout ce que les saints Livres nous disent du Saint-Esprit.

(5) Héfélé, *Histoire des conciles*, nouv. édit. franç., II, 1, p. 20.

Saint. La troisième personne est Dieu de la même manière que le Père et le Fils, puisqu'elle est adorée comme eux et conglorifiée avec eux : *simul adoratur et conglorificatur.*

Vers la même époque, le concile romain tenu sous le pape saint Damase avait proclamé la consubstantialité du Saint-Esprit : le Père et le Fils et le Saint-Esprit ont une seule et même divinité, *Patris et Filii et Spiritus Sancti unam divinitatem;* le Saint-Esprit est appelé Dieu comme le Père et le Fils, *Deum Patrem et Deum Filium et Deum Spiritum Sanctum* (1).

Au moyen âge, Abélard renouvela indirectement le système des pneumatomaques en disant que le Saint-Esprit est l'âme même du monde. Il fut condamné au concile de Sens, 1140 (2). Quant aux hérétiques actuels, s'ils confessent la divinité du Paraclet, ils prétendent que ce n'est pas une personne distincte du Père. Nous avons réfuté cette erreur par les textes mêmes du Nouveau Testament (3).

III

L'ERREUR DU TRITHÉISME

Les trithéistes ne sont pas des antitrinitaires ni des polythéistes, car ils admettent trois personnes dis-

(1) DENZINGER-BANNWART, 16-24.
(2) IDEM, 370.
(3) Voir plus haut, pp. 24, sa.

tinctes, confessent la divinité et la consubstantialité de chacune d'elles, déclarent, en outre, que les trois ne sont qu'un seul Dieu; mais, par suite d'une incomplète intelligence du dogme et de notions inexactes sur la nature et la personne, ils en viennent à conclure qu'il doit y avoir trois natures en Dieu, de même qu'il y a trois personnes.

L'erreur, assez ancienne, a pris diverses attitudes à travers les siècles et jusqu'à nos jours.

Déjà vers l'an 262, le pape saint Denys dut condamner ceux qui divisaient la monarchie divine en trois substances et trois divinités, trois substances étrangères l'une à l'autre (1).

Au cinquième siècle, l'eutychien Philopon, poussant jusqu'au bout son principe erroné que la nature déterminée, concrète et singulière ne se distingue pas de la personne, soutint qu'il y a dans le Christ une seule personne, parce qu'il y a une seule nature, et que la Trinité comporte trois natures, parce qu'elle comporte trois personnes; les trois cependant ne sont qu'un seul Dieu, parce qu'il existe entre elles une harmonie parfaite de science, de volonté, d'opération.

Au moyen âge, les fausses théories sur les universaux eurent leur contre-coup dans la théologie trinitaire. Arnaud de Brescia, Roscelin, Abélard, malgré quelques différences de langage, semblent d'accord pour nier l'unité de nature dans les trois personnes. Cette unité, d'après Roscelin, serait logique plutôt que réelle : d'où l'on devrait inférer qu'il y a trois natures divines dans les trois personnes, comme il

(1) *Apud* S. ATHANAS., *De Decretis Nicænæ Synodi*, 29; *P. G.*, XXV. 461.

y a trois natures angéliques en trois anges. Roscelin rétracta sa doctrine au concile de Soissons, 1092.

L'abbé Joachim enseigna que l'essence divine dans les trois personnes est une seulement de l'unité collective et de ressemblance, ainsi que plusieurs hommes sont un seul peuple et plusieurs fidèles, une seule Eglise : c'était professer, équivalemment, qu'il y a dans les trois personnes trois essences divines, comme il y a autant d'essences humaines qu'il existe d'individus dans un seul peuple. Cette théorie fut condamnée au quatrième concile de Latran (1).

Gilbert de la Porrée, transportant dans le monde divin ses conceptions sur la distinction de la matière et de la forme, introduisit une distinction réelle entre Dieu et la divinité, entre la nature divine et chacune des trois personnes. C'était mettre en Dieu trois personnes distinctes entre elles et une quatrième réalité, la nature divine distincte des personnes : voilà l'erreur de la *quaternité*, condamnée par le concile de Reims, en 1148, et ensuite par le quatrième concile de Latran (2).

On a cité de Raymond Lulle diverses expressions susceptibles d'une interprétation trithéiste, quoique la pensée de l'auteur demeure flottante.

Au dix-neuvième siècle, Guenther est tombé dans cette erreur par suite de sa fausse notion de la personne. Si l'on admet que la personne est, comme il la définit, *la nature qui a conscience d'elle-même*, il faudra concevoir en Dieu trois natures conscientes, puisqu'il y a trois personnes. L'ouvrage de Guenther

(1) DENZINGER-BANNWART, 431
(2) IDEM, 389, 390, 431, 432.

fut mis à l'Index par un décret rendu le 8 janvier 1857 et approuvé par le Souverain Pontife le 17 février de la même année. L'auteur se soumit de la manière la plus louable.

IV

CONCLUSION

Le rapide exposé que nous venons de faire suffit à justifier la réflexion par laquelle nous avons commencé ce chapitre : les efforts de l'erreur ont abouti, en définitive, au triomphe plénier de la vérité.

Les excès du monarchisme ont mis en plus complet relief la distinction des personnes; les attaques du subordinatianisme ont contribué à faire resplendir la divinité du Verbe; les pneumatomaques ont amené l'Eglise à glorifier le Saint-Esprit et à définir sa consubstantialité.

La Providence a ménagé les événements pour produire la manifestation successive et progressive des trois personnes. Saint Grégoire de Nazianze explique avec beaucoup de délicatesse cette divine économie : « L'Ancien Testament prêchait ouvertement le Père, plus obscurément le Fils. Le Nouveau Testament nous a manifesté clairement le Fils et nous a révélé, mais en laissant subsister encore quelque obscurité, la divinité de l'Esprit-Saint. Maintenant cet Esprit vit avec nous et il se montre et se dévoile plus nettement.

Il y aurait eu quelque péril à nous annoncer trop clairement le Fils avant que la divinité du Père eût été confessée ouvertement, et c'eût été trop peut-être d'imposer trop vite l'Esprit-Saint, avant que la divinité du Fils eût été pleinement admise. Cette révélation trop subite eût été une nourriture trop forte qui nous aurait fatigués ou une lumière trop vive qui nous aurait éblouis (1). »

Ainsi, le dogme de la Trinité, affirmé déjà nettement dans l'Ecriture et dans la Tradition, s'est éclairé de la lumière croissante des siècles et à l'occasion même des erreurs qui ont essayé de l'obscurcir. Dieu et l'Eglise ont élevé un voix plus éloquente et plus forte que celle des blasphèmes et qui redira jusqu'à la fin des siècles : Il y a trois personnes divines en un seul Dieu! trois personnes qui vivent dans la même félicité et qui doivent avoir le même trône dans l'âme des croyants!

(1) S. GREGOR. NAZIANZ., *Orat.*, XXXI, 26; *P. G.*, XXXVI, 161.

CHAPITRE IV

Ce que la raison peut dire

C'est à la lumière et avec les secours de la révélation surnaturelle — Ecriture et Tradition — que nous avons établi le dogme de la Trinité et réfuté les erreurs contraires. Pour faire mieux ressortir la transcendance de notre foi, il nous reste à définir exactement le rôle de la raison par rapport à ce mystère.

Deux théories, tout d'abord, à éliminer. Des écrivains rationalistes ont prétendu que notre Trinité chrétienne n'a été qu'une construction lente et progressive de l'esprit humain, dont on peut retrouver tous les éléments soit dans l'hellénisme, soit dans les autres philosophiés de l'antiquité. Des croyants ont dit que, si notre dogme est dû, en fait, à la révélation, la raison cependant suffit par elle-même à le découvrir et à le démontrer.

II

LA THÉORIE QUI ATTRIBUE A LA RAISON HUMAINE LE DOGME DE LA TRINITÉ. — RÉFUTATION

Il fut de mode dans la première moitié du dix-neuvième siècle de chercher les origines de la Trinité chrétienne dans les religions orientales, chez Lao-Tseu, chez Confucius, chez les Perses, chez les Egyptiens, et dans les vieilles traditions de l'Inde. Vacherot lui-même (1) se fit l'écho de ces spéculations, qui ne furent jamais prises au sérieux par les savants. Les trilogies des cultes païens ont avec nos trois personnes divines des analogies tellement lointaines et si peu définies que la comparaison ne se soutient pas un seul instant. Aussi bien cette théorie, dont la vogue, d'ailleurs, fut assez éphémère, est-elle complètement abandonnée de nos jours.

Il y a, de même, un abîme entre le culte des souverains divinisés et le culte monothéiste de nos trois personnes adorables (2).

D'autres se sont rejetés vers l'hellénisme. Quelques-uns, pour découvrir une Trinité chez Aristote, interprètent dans ce sens le texte où le Stagirite rappelle que les anciens ont honoré la divinité par le nombre *ternaire* (3). Or, le Philosophe n'insinue aucunement

(1) VACHEROT, *Histoire critique de l'Ecole d'Alexandrie*, I, p. 300.
(2) Cf. J. LEBRETON, *op. cit.*, pp. 9-18.
(3) ARISTOT., *De Cœlo*, lib., I, c. I, p. 2; édit. DIDOT. t. II, 367.

qu'il y a un nombre ternaire en Dieu, mais seulement que ce nombre a été regardé comme parfait et que les anciens avaient soin de le sauvegarder dans les prières et les sacrifices par lesquels ils honoraient Dieu (1).

Quant à Platon, « il peut sembler paradoxal de nier que la théorie du logos se rencontre dans la philosophie authentique de Platon. Le fait est pourtant certain : on peut lire intégralement les dialogues de Platon, on y cherchera en vain cette théorie (2). »

On lui a souvent attribué des écrits qui ne sont pas de lui, comme on lui a aussi prêté généreusement les vues de ses disciples. Sa théorie du monde intelligible des idées séparées est tellement différente de notre Verbe, *personnel, sanctificateur* et *rédempteur!* Platon ne semble pas avoir échappé entièrement à l'erreur polythéiste et on a pu lui reprocher d'avoir admis plusieurs dieux distincts et subordonnés.

Les stoïciens conçoivent l'univers comme un être vivant, animé par une âme universelle, feu divin et intelligent, qui renferme en lui les raisons séminales de tous les êtres (3). Leur logos c'est la raison du monde, qui est pour chaque nature le principe de l'existence et de la vie, prenant divers aspects selon qu'il agit dans la matière, dans les plantes, dans les animaux, et se faisant surtout logos chez les hommes et chez les dieux.

On voit que cette conception des stoïciens n'est qu'un matérialisme assez grossier et qu'une forme

(1) Cf. S. Thom., I P., q. 32, a. 1, ad 1.
(2) J. Lebreton, *op. cit.*, p. 43.
(3) Cf. Aetius, *Placita*, I, 7, 33.

du monisme panthéiste, sans aucun rapport avec le dogme du Verbe de Dieu.

Si les néo-pythagoriciens et les néo-platoniciens ont une idée plus épurée du logos, s'ils représentent ce principe comme plus spirituel et plus divin, distinct de la matière et séparé d'elle, ils aboutissent, d'autre part, au dualisme qui oppose la matière et Dieu et relègue le logos entièrement au-dessus du monde, au point de lui refuser toute action et toute passion.

Encore une fois, quel point de comparaison entre ce logos abstrait et le Logos vivant, seconde personne de la Trinité, entre le dualisme des philosophes et les relations du Père et du Fils dans notre théologie?

On a pensé trouver au moins chez Philon d'Alexandrie notre doctrine du Verbe. Tentative infructueuse, qu'il a fallu bientôt abandonner. « Au fond, le concept philonien du Logos est contradictoire. Il faut qu'un être soit Dieu ou créature, fini ou infini. Philon cherche entre ces extrêmes un moyen terme : il nous dit que le Verbe n'est « ni inengendré comme Dieu ni engendré comme nous, mais quelque chose d'intermédiaire »; mais c'est là une formule, une simple affirmation, l'expédient désespéré de la raison en face du mystère de la création, des relations du fini et de l'infini.

« Il faut donc bien se garder de confondre le verbe philonien avec le Verbe chrétien, le Verbe de saint Jean. Si l'appellation est identique, les concepts diffèrent. Jamais Philon n'a mis son Verbe en rapport avec le Messie, jamais il n'a eu ni n'avait pu avoir l'idée de l'Incarnation. Son Verbe est avant tout une

force démurgique, cosmique, ce n'est pas un Dieu révélateur et rédempteur. A plus forte raison, ne doit-on pas chercher dans le Juif alexandrin l'idée de la Trinité chrétienne. Les textes où on a cru l'avoir — par exemple *De Abrahamo*, 24, — ont un tout autre sens que celui qu'on leur prête (1). »

En résumé, si le verbe philonien n'est qu'une vertu divine qui joue son rôle dans la création, il diffère totalement de notre Verbe adorable, personne distincte du Père et cependant en tout égale au Père et de la même nature que lui. Le dogme du Logos Dieu incarné, Sauveur et Rédempteur, n'est donc pas emprunté aux spéculations alexandrines.

Il est encore plus difficile de trouver dans les philosophies ou dans les religions antiques une notion ferme ou même une simple analogie de l'Esprit-Saint. Rien de précis sur l'esprit dans les rêveries orientales. Les conceptions stoïciennes du *Pneuma* sont essentiellement matérialistes : l'esprit individuel, qui anime notre corps, n'est pas affranchi des conditions de la matière, et l'esprit universel, qui est l'âme du monde, Dieu, est étendu dans l'univers entier, sans pouvoir émerger au-dessus de lui comme un principe spirituel et indépendant.

N'y aurait-il pas chez Sénèque, qui parle d'un esprit divin répandu en nous, des traces de notre dogme? — Cette théorie de l'esprit est matérialiste et panthéiste. « Cette *pars divini spiritus mersa in corpus humanum* n'a rien de commun avec l'Esprit-

(1) J. TIXERONT, *Histoire des dogmes*, I, pp. 55-56. — Voir sur le Logos de Philon l'importante étude de J. LEBRETON, pp. 184-205 et 495-506.

Saint du dogme chrétien; c'est une émanation matérielle provenant de l'esprit universel; mais, par une fiction religieuse en accord avec le système, Sénèque, comme Marc-Aurèle, établit une distinction entre nous-mêmes et cette émanation qui pourtant est notre âme : l'un et l'autre se la représentent tantôt comme un dieu que l'on porte en soi, que l'on vénère, et à qui l'on obéit, tantôt comme un dépôt à préserver ou une semence à faire fructifier. Dans ces conceptions religieuses, que la métaphysique du système n'autorisait pas, on reconnaît l'influence d'un instinct profond et puissant, que le panthéisme matérialiste ne pouvait plus satisfaire (1). »

Ce rapide aperçu suffit à nous convaincre que le dogme de la Trinité, n'ayant pu être emprunté ni aux religions anciennes, ni aux spéculations de l'hellénisme, ni à toute autre philosophie, nous est venu de la révélation divine, commencée dans l'ancienne alliance, consommée dans la nouvelle.

II

LA THÉORIE D'APRÈS LAQUELLE LA RAISON PEUT TOUTE SEULE DÉCOUVRIR ET DÉMONTRER LE MYSTÈRE DE LA TRINITÉ. — RÉFUTATION.

Déjà au cinquième siècle, Claudien Mamert louait Platon d'avoir, par les seules ressources de son génie,

(1) J. LEBRETON, *op. cit.*, pp. 85-86.

cherché, découvert, fait connaître les trois personnes divines et démontré ce dogme par des preuves nécessaires, convaincantes (1). Au moyen âge, Abélard donna une nouvelle célébrité à cette erreur. « En voulant faire de Platon un chrétien, disait de lui saint Bernard, il se prouve lui-même païen (2). » Tout confiant dans sa philosophie, il se faisait fort d'établir par la raison le mystère d'un seul Dieu en trois personnes (3).

On a cité aussi saint Anselme, qui dans la préface de son *Monologium* semble enseigner la démonstrabilité de la Trinité; mais dans la préface *De Fide Trinitatis* il reconnaît l'impuissance de la raison en face du mystère et la nécessité de la foi.

Cette théorie est attribuée également à Richard de Saint-Victor, qui prétend apporter, au sujet de la Trinité, des arguments, non seulement probables, mais nécessaires (4). Saint Thomas estime que ces paroles sont susceptibles d'une explication orthodoxe : la raison peut fournir des considérations qui nous aident efficacement à saisir le mystère sans le démontrer (5). Aux yeux de Scot les vestiges de la Trinité dans la nature sont une voie rationnelle pour mieux saisir la Trinité (6).

(1) Claud. Mamert, *De Statu Animæ*, lib. II, c. VII; *P. L.*, LIII, 746-747. — Plus haut cependant, c. VI, il paraît enseigner que nous connaissons la Trinité seulement par des vestiges et des ressemblances.
(2) S. Bernard, *Tractatus de erroribus Abaelardi ad Innocentium Papam*, 10; *P. L.*, CLXXXII, 1062.
(3) Abaelard., *Introd. ad Theol.*, II, 8; *P. L.*, CLXXVIII, 1050, 1052.
(4) Richard a S. Victore., *I De Trinit.*, c. IV.
(5) S. Thom., I P., q. 32, a 1, ad 2.
(6) *I Sent.*, dist. 3, q. 5.

Henri de Gand est convaincu que Dieu donne à certains théologiens de son choix des lumières célestes pour pénétrer eux-mêmes le mystère de la Trinité et le manifester aux autres par des preuves qui forcent l'assentiment.

Raymond Lulle croyait avoir trouvé des raisons convaincantes et nécessaires pour établir la Trinité (1).

Mastrofini, dans son ouvrage *Metaphysica Sublimior*, apporte en faveur de notre mystère trois arguments principaux, qu'ils estime absolument apodictiques (2).

Hermès, Guenther, Frohschammer, Rosmini, avec des nuances dans l'expression, arrivent à dire que, la Trinité une fois proposée à nous par la révélation, l'esprit humain peut sonder le mystère, en donner des preuves rationnelles entièrement satisfaisantes et même convaincantes.

Schell, sans prétendre que le dogme trinitaire soit du ressort immédiat de notre intelligence bornée, était persuadé, pour sa part, d'avoir découvert une voie scientifique pour expliquer et éclaircir le mystère comme personne n'a pu le faire jusqu'ici (3).

Quelques apologistes catholiques, comme Auguste Nicolas, dans le but de mieux défendre la Trinité, soutiennent qu'il suffirait d'avoir l'idée véritable de Dieu pour arriver de déduction en déduction à la découverte de ce mystère, tant cette idée de Dieu le

(1) Cf. l'ouvrage de D. SALVADOR BOVÉ, *Le Système scientifique de Raymond Lulle*, Barcelone, 1908.

(2) Voir l'exposé et la réfutation de ces arguments dans Dom L. JANSSENS, *De Deo Trino*, pp. 381, ss.

(3) Sur la théorie de SCHELL, voir Dom L. JANSSENS, *op. cit.*, pp. 417, ss.

contient nécessairement. — Ces termes ont dû dépasser ou mal traduire la pensée de l'auteur, car il est de foi que la raison peut connaître et démontrer l'existence du vrai Dieu (1), et qu'elle est cependant incapable de démontrer les mystères (2).

*
* *

En face de ces nombreuses théories, qui convergent toutes vers une conclusion commune et tendent à affirmer la force prépondérante de la raison devant le mystère, plaçons tout d'abord les déclarations du souverain Magistère de l'Eglise.

Le 7 juillet 1228, Grégoire IX condamnait ceux qui, en tentant outre mesure d'établir la foi par la raison naturelle, la rendent, en quelque sorte, inutile et vaine.

Mais c'est surtout au dix-neuvième siècle que l'Eglise a dû réprimer les tentatives sans cesse renouvelées du rationalisme ou du semi-rationalisme à l'égard de nos mystères, au nombre desquels il faut, à coup sûr, mettre en premier lieu la Trinité. « C'est le propre d'un orgueilleux ou plutôt d'un insensé, déclare Grégoire XVI, de vouloir, par les forces humaines, examiner les mystères de la foi, qui dépassent toute intelligence (3). » — « Rien de plus téméraire, redit Pie IX, que de vouloir, par le secours de la seule raison humaine, sonder et expliquer les

(1) Conc. Vatic., *De Deo rerum omnium Creatore*, can. 1; DENZINGER-BANNWART, 1801; *Motu proprio* de PIE X *Sacrorum Antistitum*, sept. 1910.
(2) Conc. Vatic., *De Fide et Ratione*, can. 1; DENZ., 1816.
(3) Encyclique du 15 août 1832; DENZ., 1616.

mystères... Nos dogmes sont au-dessus de toute la nature et jamais notre esprit, par ses forces natives, ne pourra y atteindre. Ils dépassent l'intelligence naturelle des anges eux-mêmes; jamais notre raison par ses seules ressources ne deviendra capable de les comprendre ou de les démontrer (1). » — Le Syllabus de 1864 condamne cette proposition : « La raison humaine dûment cultivée, aidée des ressources de l'histoire, peut, par ses seules forces et ses principes naturels, acquérir la vraie science de tous les dogmes chrétiens, même les plus cachés, pourvu qu'ils lui aient été proposés comme objet (2). » — « En Dieu, ajoute le concile du Vatican, il y a des mystères qui ne peuvent nous être connus que par la révélation. La raison, aidée de la foi, peut en acquérir une intelligence très fructueuse, les éclairer, les justifier, soit par l'analogie avec les réalités que nous connaissons naturellement, soit en montrant l'harmonie des dogmes entre eux et avec la fin dernière de l'homme. Jamais, cependant, elle ne deviendra capable de les comprendre comme les choses qui sont son objet propre. De leur nature, ces mystères sont tellement au-dessus de l'intelligence créée que, même quand la tradition nous les a appris et que la foi nous les a fait croire, ils restent enveloppés de ténèbres, tant que nous sommes pèlerins en cette vie mortelle (3). »

— « Anathème à qui dirait que la révélation divine

(1) Allocut. consistoriale du 19 déc. 1854, lettre du 11 déc. 1862 et lettre du 21 déc. 1863; DENZ., 1642, 1645, 1671, 1673, 1682.

(2) Propos. 9; DENZ., 1709.

(3) Conc. Vatic., *De Fide et Ratione*, cap. 4; DENZ., 1875, 1796.

ne contient pas des mystères proprement dits, mais que la raison convenablement cultivée peut, par ses principes naturels, comprendre et démontrer les dogmes de notre foi (1). »

Enfin, un décret du Saint-Office, du 14 décembre 1887, réprouve la théorie rosminienne que, le mystère de la Trinité une fois révélé, la raison peut le démontrer par des arguments négatifs et indirects, en sorte que ce dogme devienne une vérité de l'ordre philosophique (2).

La sainte Ecriture fournit, elle aussi, la réfutation péremptoire de ces vains systèmes. Ce qui est l'objet propre de l'intelligence divine, ce qui requiert le regard de l'Infini, ce qui ne peut être scruté que par l'esprit de Dieu, ne sera jamais dans le rayon naturel de notre entendement, ne pourra jamais être démontré par des raisons humaines. Le Nouveau Testament nous dit que la Trinité est cette vérité transcendante dont l'intuition est réservée à l'Infini. La relation entre le Père et le Fils n'est connue que du Père et du Fils (3), et la révélation n'en est faite que par le Fils, qui est dans le sein du Père (4). Il faut l'Esprit de Dieu pour sonder les profondeurs de Dieu, dit saint Paul (5). Ces abîmes divins sont avant tout les secrets de la vie intime de Dieu, cette famille éternelle de trois qui sont un seul Dieu. D'après le même apôtre, ce que Dieu a préparé pour ses bien-aimés est naturellement inacessible à nos facultés (6).

(1) IDEM, 1815.
(2) IDEM, 1915.
(3) MATTH., XI, 27.
(4) JOAN., I, 17.
(5) *I Cor.*, II, 10.
(6) *I Cor.*, II, 9, I. *Tim.*, VI, 16.

Or, cette béatitude réservée c'est la vision de l'essence divine et la contemplation des trois personnes au sein de l'unité. Il est donc manifeste que la connaissance des relations des divines personnes entre elles dépasse toute la portée de notre entendement humain.

***

Quel est notre moyen naturel de connaître? Nous remontons à Dieu par le spectacle visible de la création, comme des effets nous concluons à la cause : *Per visibilia creationis opera, tamquam causam per effectum* (1). La création nous prouve bien que Dieu est l'Etre premier, nécessaire, infini, elle ne nous dit point qu'il y a en lui trois termes ni surtout que ces trois termes sont trois personnes réellement distinctes dans une seule divinité. Bien loin de nous révéler trois suppôts dans une seule nature, elle nous montre, au contraire, des substances multiples partout où il y a pluralité de personnes.

— On a essayé de faire valoir cette preuve : La création démontre que Dieu est l'infini et, partant, qu'il doit se communiquer infiniment : ses communications au dehors, dans le monde, restant toujours finies, on est autorisé à conclure qu'il se communique infiniment au dedans de lui-même en produisant une personne infinie comme lui.

— Réponse : Pour que Dieu se prouve l'Infini, il n'est pas besoin qu'il produise un terme infini, il suffit que la manière dont il le réalise accuse une

(1) *Motu Sacrorum Antistitum*, 1er sept. 1910.

vertu infinie. Or, ce mode d'agir dans la création requiert nécessairement et toujours une telle puissance, même pour donner l'existence à l'être le plus humble de l'univers; car la distance du néant à la réalité est infinie et, pour la franchir, il faut une puissance infinie (1). Nous n'arrivons donc pas à démontrer que Dieu doit se communiquer infiniment, mais seulement que la vertu par laquelle il se communique est infinie.

Même quand la révélation nous certifie le mystère, la raison ne se prouve pas positivement comment Dieu peut produire une autre personne sans produire une autre nature, puisque dans l'immense domaine de la création toute production de personne inclut production de substance.

Et puis, notre dogme de la Trinité ne comporte pas seulement l'existence de trois personnes, mais encore les relations de Père et de Fils et d'Amour. Or, dans les créatures, la génération proprement dite ou substantielle n'appartient qu'aux vivants corporels, non point aux esprits, ceux-ci n'engendrant que des accidents, leur pensée, qui ne leur est pas semblable en substance. Comment donc Dieu, pur esprit, peut-il engendrer un autre lui-même, qui non seulement lui est semblable en substance mais qui est une seule substance avec lui?

— Peut-on, du moins, arguer de l'existence en nous de ces trois réalités : le principe connaissant, le verbe ou concept qui est engendré dans la connaissance et l'amour qui en procède?

(1) Cf. S. THOM., I P., q. 45, a. 5, ad 3.

— Notre verbe, notre amour, sont des accidents, et, par conséquent, ne peuvent être de la même nature que notre âme. Si nous inférons avec certitude qu'il y a en Dieu un principe de connaissance, un verbe et un amour et que ces trois termes ne peuvent pas être des accidents ni trois substances, mais une substance unique, prouvons-nous par là qu'ils sont trois personnes réellement distinctes entre elles tout en demeurant une seule substance? Concluons avec saint Cyrille d'Alexandrie : « Il faut croire que Dieu est Père et qu'il a engendré; comment cela se peut-il, renonçons à le comprendre. Je ne pense pas que personne puisse tourner en dérision ceux qui ont la sagesse d'admettre des vérités qui dépassent l'étroite raison. C'est ainsi que dépasse tout esprit l'ineffable mystère de la génération divine (1). »

(1) S. CYRILL. ALEXANDR., *De Trinit.*, dialog. IV; *P. G.*, LXXV, 757. — Elle mérite d'être citée la célèbre réflexion de LEIBNITZ (*Théodic.*, I) : « On peut dire des explications des mystères qui se débitent par-ci par-là ce que la reine de Suède disait sur la couronne qu'elle avait quittée : *Non mi bisogna e non mi basta* (elle ne m'est pas nécessaire et elle ne me suffit pas). » — DANTE appelle insensés ceux qui espèrent que notre raison pourra traverser la voie infinie, c'est-à-dire le mystère d'une seule susbtance en trois personnes :

« Matto è chi spera che nostra ragione
Possa transcorre la infinita via
Che tiene una sustanzia in tre persone.
State contenti, umana gente, al quia. »

Purgat., III, 34, 39.

III

LES SERVICES QUE LA RAISON PEUT RENDRE A LA FOI TOUCHANT LE MYSTÈRE DE LA TRINITÉ

D'abord, la raison se prouve à elle-même qu'il ne saurait y avoir contradiction entre ce qu'elle démontre et ce que Dieu révèle. Elle se convainc toute seule que le Dieu dont elle est la fille est le même qui découvre le mystère et infuse la foi, qu'il ne peut se nier lui-même, que la vérité ne peut contredire la vérité; et, donc, que l'opposition ne peut jamais être réelle entre elle et la foi, que les prétendues antinomies viennent ou de ce que les dogmes incriminés n'ont pas été présentés sous le jour et de la façon dont les entend et les enseigne l'Eglise ou de ce que l'on donne comme oracles de la raison ce qui n'est qu'une invention sans fondement (1).

Léon XIII expose cette harmonie avec un charme particulier d'expression : « La vraie philosophie n'a jamais été et ne peut jamais être l'ennemie de la foi chrétienne. Dieu, en effet, est le père et l'auteur de la foi et de la raison et il les a si bien harmonisées l'une et l'autre qu'elles doivent vivre dans une sorte de société et de parenté (2). »

(1) Cf. Conc. Vatic., cap. 4, *De Fide et Ratione.*

(2) « Huic illa infensa nec fuit unquam nec esse potest : fidei enim et rationis parens atque auctor Deus sic utramque temperavit ut societate et quadam cognatione inter se continerentur. » Alloc. *Pergratus nobis* inter *Acta* LEONIS XIII, Edit. DESCLÉE, t. I., p. 143.

Pour emprunter au même Pontife une autre comparaison, la foi et la raison doivent se rendre de mutuels services, comme l'Eglise et la société civile : émanées du même Auteur, qui ne peut mettre la contradiction et l'opposition entre ses diverses œuvres, elles ne doivent ni se combattre, ni se nuire, ni se gêner, mais se prêter main-forte et s'entr'aider (1).

⁂

En second lieu, la raison, convaincue déjà que le mystère de la Trinité n'est contraire ni à ses principes ni à ses conclusions, peut répondre aux objections des incrédules, en montrant ou qu'ils n'ont pas compris la véritable portée du dogme et que, dès lors, attaquant ce qu'ils ignorent, leurs coups tombent nécessairement à côté, ou que leurs arguments sont entièrement sophistiques, ou, du moins, qu'ils ne sont pas concluants; en un mot, que les adversaires n'ont pas les premiers éléments d'une démonstration qui ruinerait le dogme trinitaire.

Le P. Monsabré a mis ce point en pleine lumière : « Les premiers éléments d'une démonstration dans laquelle il s'agit de conclure sur la nature et la personnalité de Dieu seraient, si je ne me trompe, d'une part, la parfaite connaissance de toutes les propriétés de la nature divine, de la fécondité infinie de ses perfections internes, de la détermination précise de sa personnalité; d'autre part, la parfaite connaissance de tous les rapports possibles de la nature et de la

(1) *Epist. Officio sanctissimo de rebus Bavariae*, Edit. Desclée. t. III. n. 34.

substance en général. Personne ne possède ces connaissances, par conséquent personne ne peut se flatter de raisonner juste contre le mystère de la Trinité, ni de pouvoir détruire par l'absurde cette formule dogmatique : Il y a en Dieu une seule nature commune à trois personnes distinctes. Cette formule nous paraît étrange, parce que nous ne voyons rien d'analogue en nous et autour de nous, parce que les natures créées ne nous montrent qu'une subsistance; mais les natures créées ne sont pas la mesure adéquate de l'infini, et Dieu n'a pas épuisé dans le monde actuel toutes les possibilités de la nature et de la subsistance (1). »

Une autre objection courante tend à nous faire dire que dans la Trinité *trois* égalent *un*, *un* égale *trois*, et l'on crie à l'énormité! — « L'énormité serait évidente, j'en conviens, si *trois* et *un* avaient absolument la même signification, si nous disions : trois personnes égalent une seule personne, une nature indivisible égale trois natures; mais tel n'est pas le sens de notre formule dogmatique : *Tres sunt et tres unum sunt.* Nous disons : trois personnes égalent une seule nature, une seule nature égale trois personnes; comme nous disons : trois dimensions, la longueur, la largeur, la profondeur, égalent un seul espace et réciproquement. Il est vrai que cette comparaison n'est pas adéquate, puisque chacune des personnes possède intégralement la même nature; mais le Père ne pouvant pas être le Fils, le Père et le Fils ne pouvant pas être le Saint-Esprit, la diversité des relations

(1) P. MONSABRÉ, Carême de 1874, onzième conférence.

fait disparaître toute contradiction entre le nombre et l'unité, selon l'axiome théologique : *Diversitas relationum tollit contradictionem.* Au lieu d'être offensée, la loi mathématique nous apparaît appliquée d'une manière éminente et transcendantale, non pas dans l'ordre abstrait, mais dans un être réel et vivant (1). »

— Mais alors nouvelle objection : Comment la simplicité divine s'accorde-t-elle avec la multiplicité des personnes? — La raison nous suggère encore la réponse : « La simplicité divine consiste en ce que Dieu est tout ce qu'il a : *Deus est hoc quod habet.* Il est son immensité, son éternité, son immutabilité, son infinité, son intelligence, sa volonté, sa vie; il est aussi sa fécondité; il est toutes ses relations; il est donc sa paternité, sa filiation, sa procession. La subsistance des personnes n'est pas une ombre dans la simplicité divine, c'est une lumière qui nous fait mieux voir comment les actes internes d'intelligence et de volonté ne donnent lieu à aucune composition et sont Dieu même (2). »

*
* *

En troisième lieu, la raison sert à proposer et à exposer le mystère. Elle élabore les termes scientifiques qui devront traduire les concepts dogmatiques. C'est à l'Eglise, assurément, qu'il appartient de fixer, de rendre pleines et définitives les formules théologiques; mais la philosophie concourt à ce travail par

(1) IDEM, *ibidem.*
(2) IDEM, *ibidem.*

l'apport de certaines notions fondamentales, nécessaires, immuables, qui aideront à enserrer, à protéger, à défendre le dogme et qui resteront immortelles comme lui, à l'abri des fluctuations des systèmes d'école.

Les formules une fois trouvées, une fois déterminées, fixées, par le Magistère infaillible, la raison les reprendra pour en explorer le contenu, creuser jusqu'au fond du concept; et, comparant telle vérité avec d'autres qui sont connexes, remontant d'un ordre à un autre plus élevé, elle pourra découvrir le lien qui rattache entre elles les diverses données de la foi et l'harmonie qui les rend toutes si belles. Voilà comment elle fait un peu de lumière dans les saintes obscurités du mystère.

Puis, comme elle est avide de synthèse, elle réussit, sous la direction de la foi, à construire sur le mystère même l'indestructible édifice qu'est la science théologique.

C'est le travail que, après le Docteur Angélique, nous faisons en raccourci dans tout le cours de cet ouvrage, notamment dans la dernière partie, consacrée à l'explication théologique du dogme trinitaire.

*
* *

Enfin, la raison peut éclairer le mystère, le rendre plausible par des inductions, des comparaisons, des analogies, des convenances.

La première se tire de la notion du souverain bien.

Puisque la bonté a besoin de se répandre, il convient que le bien suprême se communique toujours,

sans cesse, sans limite. La communication qui se fait dans la création n'est pas éternelle, pourrait cesser, et reste, en tout cas, imparfaite, bornée. N'y-a-t-il pas lieu de soupçonner que Dieu se communique infiniment, à l'intérieur, à un autre lui-même, c'est-à-dire à une ou plusieurs personnes qui seront un seul Dieu?

Nous avons eu soin de faire remarquer que cet argument n'est pas démonstratif, parce qu'il suffit que Dieu se prouve l'infini par la manière dont il agit dans la création, laquelle requiert toujours une puissance infinie pour franchir l'infinie distance du néant à l'être. Mais, d'autre part, comme il semble magnifique que Dieu ait sa communication au dedans de lui-même, que son infinité s'affirme, non seulement dans le mode d'agir, mais dans le terme produit! Dieu sera véritablement le bien souverain s'il se donne souverainement à d'autres personnes infinies comme lui.

Seconde analogie. La fécondité est une haute perfection qui est préférée, en un sens, à la royauté du commandement. « Mieux vaut être père d'un seul fils, dit saint Grégoire de Nazianze, que de commander à une multitude de serviteurs (1). » Dieu, qui est roi, ne pourrait-il être père, et lui, qui communique aux créatures la gloire de la fécondité (2), serait-il incapable d'engendrer un autre lui-même, son égal et de la même nature que lui, dans lequel il aurait la joie de se contempler et de se reconnaître?

(1) S. Gregor. Nazianz., *Orat.* xxiii, 7; *P. G.*, xxxv, 1160.

(2) « Numquid ego qui alios parere facio ipse non pariam? Et ego qui generationem aliis tribuo sterilis ero? »

Une troisième analogie, qui fait ressortir la précédente, c'est le besoin pour l'homme de vivre en société. Il semble que la possession de la vie, la jouissance, le bonheur ne s'achèvent que dans les épanchements de l'amitié, dans la compagnie de personnes de même rang et de même nature.

N'y aurait-il donc pas en Dieu une famille éternelle dans laquelle la félicité est complète parce que plusieurs personnes de la même substance possèdent éternellement la même vie et se renvoient sans cesse l'une à l'autre la même dilection?

Quatrième analogie, la connaissance et l'amour dans le monde intellectuel. Nous découvrons ici un principe qui connaît, un concept ou verbe dans lequel l'objet est représenté, parlé, exprimé, et qui est son image; enfin, l'amour qui procède de la connaissance et qui suppose, à la fois le principe connaissant et le verbe engendré. S'il est vrai que Dieu doit posséder éminemment les perfections qui sont la gloire de sa créature raisonnable, il nous est permis de concevoir ou de soupçonner en lui un Principe subsistant, car rien n'est accidentel en Dieu; un Verbe subsistant, semblable à son principe en vertu de sa procession, comme notre verbe ressemble à l'objet en vertu même de la connaissance; enfin, un Amour subsistant qui procédera à la fois et du Verbe et du Principe connaissant.

On ne peut pas conclure par la seule raison, nous l'avons montré, que ce sont là trois personnes dans une seule nature, mais, *le mystère une fois révélé*, nous avons une excellente comparaison pour nous le rendre intelligible. Nous voyons sans peine que le

Connaissant est le Principe dont procède le Verbe et, dès lors, qu'ils sont opposés l'un et l'autre comme le principe et le terme chez nous; pareillement, que le Connaissant et le Verbe sont l'unique principe de l'Amour substantiel qui émane de tous les deux à la fois, et, partant, qu'ils ont avec lui l'opposition de principe à terme. Que conjecturer? Que le Connaissant, le Verbe, l'Amour, n'étant pas opposés du côté de la nature, doivent avoir et nécessairement une seule nature divine; que, d'autre part, les relations opposées de principe à terme et de terme à principe ne peuvent être accidentelles, mais substantielles, et constituer des personnes.

Nous n'insistons pas davantage sur cette théorie que nous aurons à reprendre maintes fois dans la suite.

Ceux qui voudront lire dans nos orateurs catholiques (1) l'exposé de ces belles harmonies reconnaîtront vite combien il est intéressant de scruter les processions d'intelligence et de volonté, combien il est agréable d'aller de nos âmes à la Trinité pour la mieux connaître et lui offrir l'hommage de notre pensée et de notre amour.

(1) Voir, entre autres, P. LACORDAIRE, quarante-huitième conférence, *De la vie intime de Dieu;* P. MONSABRÉ, onzième conférence, *La raison et les processions divines.*

DEUXIEME PARTIE

Les rapports des Personnes divines entre elles

THÉOLOGIAM
West Baden Col

La Sainte Trinité est une véritable famille, dans laquelle il n'y a pas seulement la vie et la félicité, mais l'intensité et la plénitude de la vie et du bonheur, en ce qu'ils ont de plus haut et de plus exquis, c'est-à-dire la plénitude de la connaissance et la plénitude de l'amour.

Le dogme catholique ne comporte pas seulement l'existence de trois personnes en un seul Dieu, mais encore l'ordre ou la relation qu'elles ont entre elles, c'est-à-dire que la première personne n'a pas de principe et s'appelle le Père; que la seconde procède de la première par voie de génération et s'appelle le Fils et le Verbe; que la troisième procède à la fois de la première et de la seconde par un mode ineffable et s'appelle le Saint-Esprit et l'Amour.

Pour comprendre les rapports des personnes entre elles, il nous faut donc exposer tout d'abord la théologie des processions divines; nous descendrons ensuite à l'étude de chacune des personnes et des différents noms qui les manifestent, les décrivent, les définissent dans la mesure où le langage humain peut atteindre et saisir Dieu

L'ordre et la division de cette seconde partie s'imposent d'eux-mêmes :

Les processions divines.
La personne et les noms du Père.
La personne et les noms du Fils.
La personne et les noms du Saint-Esprit.

CHAPITRE PREMIER

Les processions divines

I

LES PROCESSIONS EN GÉNÉRAL. — VERBE ET AMOUR

Procéder de quelqu'un c'est émaner de lui, tirer de lui son origine. La procession est comprise entre un point de départ, appelé *principe*, et un point d'arrivée, qui est le *terme*. Si celui-ci ne sort pas de la substance du principe dont il dérive, il y a procession *immanente*, comme dans notre opération intellectuelle, notre conception, notre verbe mental, restent au dedans de nous; si le terme passe au dehors, la procession est transitive, à la manière dont les enfants, dans l'humanité, sont issus de leurs parents.

La procession peut s'entendre dans le sens actif pour l'action même qui produit le terme, ou dans le sens passif pour la provenance du terme en tant

qu'elle est reçue du principe; et c'est ainsi qu'on la prend communément pour l'origine, l'émanation d'un être.

Les processions correspondent aux opérations et se différencient d'après elles. Comme il y a en Dieu opération virtuellement transitive, il y a aussi procession transitive.

Quelques mots d'explication.

L'action créatrice est formellement immanente en Dieu, puisqu'elle est dans l'intelligence et dans la volonté divines, mais nous disons qu'elle est *virtuellement* transitive, dans ce sens qu'elle a toute la *vertu* de réaliser ce que fait l'action proprement transitive, c'est-à-dire mettre le terme en dehors de soi, produire un effet extérieur. Il y a donc une procession *ad extra*, par laquelle les créatures tirent leur origine de Dieu, comme l'effet, de sa cause.

Mais Dieu ne crée pas toujours, et soit avant soit après la création, il a une vie toujours en éveil, une opération qui est cette vie et qui ne sort pas de lui, c'est-à-dire une action formellement et uniquement immanente d'inteligence et d'amour. Lui correspond-il un terme intérieur et immanent? et ce terme qu'est-il?

Les gnostiques avaient imaginé d'innombrables processions invisibles d'éons; les ariens et les subordinatiens prétendirent que le Fils procède comme la première créature du Père, et le Saint-Esprit comme la créature du Fils. C'était, en réalité, n'admettre en Dieu que des processions transitives; car, si le Fils et l'Esprit sont des créatures, ils émanent à la manière d'un effet et passent hors de Dieu,

attendu que tout ce qui est en Dieu est Dieu et que Dieu est tout ce qu'il a : *Quod habet est* (1).

Les modalistes, d'autre part, niaient la réalité des processions divines, en soutenant que la suprême Monade se développe en trois termes qui sont une seule et unique personne sous des noms différents.

Le catholique doit croire qu'il y a en Dieu de vraies et réelles processions immanentes, éternelles, impliquant, non pas les relations d'effet à cause, mais les relations de terme à principe.

***

L'idée et l'expression sont de Notre-Seigneur lui-même. Il disait aux Juifs : « Si Dieu était votre père, vous m'aimeriez aussi, car je *procède* de Dieu, je viens de Dieu : je ne viens pas de moi-même, mais c'est lui qui m'a envoyé (2). » Et, dans sa prière sacerdotale, il parle ainsi au Père sur ses disciples : « Ils ont vraiment reconnu que je suis *sorti de vous* et que vous m'avez envoyé (3). » Il dit du Paraclet : « L'Esprit de vérité qui *procède du Père* (4). » Il indique, par ailleurs, comment l'Esprit procède aussi du Fils : « *Je l'enverrai d'auprès du Père* (5); *il prendra du mien* (6). »

Citons quelques déclarations du Magistère suprême,

(1) Cf. S. AUGUSTIN., *In Joan.*, tract. X, c. XI; *P. L.*, XXXV, 1887; S. GREGOR. M., *Moral.*, lib. XVIII, 50; *P. L.*, LXXXVI, 87; EUGEN. III, conc. Rhem., DENZINGER-BANNWART, 389; Conc. Later. IV; DENZ., 431-433.
(2) JOAN., VII, 42.
(3) IDEM, XVII, 8.
(4) IDEM, XV, 26.
(5) IDEM, XV, 26.
(6) IDEM, XVI, 14.

sur lesquelles nous aurons à nous arrêter plus longuement dans notre étude de chacune des personnes.

Le symbole de saint Athanase enseigne avec une grande précision que le Fils vient *du* Père par voie de génération, que le Saint-Esprit vient *du* Père et du Fils, non par voie de création ou de génération, mais par simple *procession* (1).

Les conciles de Nicée et de Constantinople croient au Fils unique, né *du* Père, Dieu *de* Dieu, lumière *de* lumière, vrai Dieu *de* vrai Dieu (2). Le quatrième concile de Latran définit que le Père ne vient d'aucun autre, que le Fils vient *du* Père seul et le Saint-Esprit *de* l'un et *de* l'autre : le Père engendre, le Fils naît, le Saint-Esprit procède (3). La profession de foi de Michel Paléologue, au second concile de Lyon, porte que le Fils est né *du* Père et que le Saint-Esprit *procède* du Père et du Fils (4). Ce concile et celui de Florence professent que le Saint-Esprit procède éternellement du Père et du Fils comme d'un seul principe (5).

La raison théologique a été déjà signalée (6). Il faut retrouver en Dieu d'une manière suréminente et exquise toutes les perfections de notre humanité. Si l'on doit exclure de l'infiniment Parfait les processions qui s'accomplissent dans la créature corporelle par la voie du mouvement, toujours successif, précaire ou incomplet, pourquoi lui refuser ce qui fait la

(1) DENZINGER-BANNWART, 39.
(2) IDEM, 54, 86.
(3) IDEM, 428.
(4) IDEM, 462, 463.
(5) IDEM, 460, 691.
(6) Cf. S. THOM., I P., q. 27, a. 1.

félicité et la gloire de notre vie intellectuelle? Or, ce qui constitue notre perfection mentale ce sont les processions immanentes de verbe et d'amour. Toutes les fois que nous pensons, une réalité mystérieuse procède au dedans, à savoir le concept intérieur qui provient de l'objet pensé. Nous l'appelons *verbe*, parce qu'en lui l'esprit dit et parle son objet, en sorte que penser c'est parler mentalement; nous l'appelons aussi *concept*, parce qu'il est l'enfantement immaculé de l'intelligence et qu'il reproduit spirituellement la ressemblance de l'objet, comme, dans l'ordre matériel, l'enfant reproduit les traits de son père.

Quoique distinct de l'intelligence, le verbe mental, bien loin de s'en séparer, lui reste étroitement uni, et plus l'intelligence est profonde et la connaissance parfaite, plus le concept intérieur tend à s'identifier avec l'esprit, surtout lorsque l'esprit est à la fois le connaissant et le connu. Cependant, même dans cette intimité, le verbe se différencie de celui qui le profère, parce qu'il lui est opposé comme le terme à son principe.

Transportons ces données dans le monde divin. Dieu pense, assurément, puisque la pensée est la vie du pur esprit; il se connaît entièrement et il est lui-même le premier et nécessaire objet de sa pensée. De cette action doit procéder au dedans de Dieu un terme mental, un Verbe, qui sera son image, étroitement uni à lui, car dans l'Infini c'est la même réalité qui pense et qui est pensée; et, d'autre part, le pensant étant le principe et le verbe étant le terme, il y aura nécessairement entre les deux la distinction réelle qui oppose le terme à son point de départ.

Dans les créatures corporelles, le terme peut être substantiel, mais il passe au dehors, comme l'enfant sort de ceux qui l'ont engendré; dans les créatures spirituelles, il reste à l'intérieur, mais il est accident, comme nos idées, filles de notre esprit. Dieu réunit les perfections de toutes ses créatures sans aucun des défauts qui les limitent : le terme divin sera donc à la fois et substantiel, autant et mieux encore que dans le monde des corps, et immanent, autant et mieux encore que dans le monde des esprits. Voilà donc en Dieu la procession d'un Verbe intérieur qui possède toute la substance divine et qui se distingue pourtant du connaissant par la relation réelle de terme à principe.

Poursuivons notre analyse des opérations mentales. Il résulte de la connaissance une certaine impression d'amour en vertu de laquelle l'aimé est dans l'aimant. « De même que le connu est deux fois dans le connaissant, comme imprimé et comme exprimé, ainsi l'aimé est deux fois dans la volonté aimante : il y est une première fois par sa touche, par son impulsion, pour faire sortir la volonté de sa double indétermination subjective et objective; il y est une seconde fois, à l'état d'adaptation, de préparation intime, de tension orientée, d'où suivra pour la volonté l'élan et l'effort vers la présence, la possession et la jouissance réelles (1). »

Dieu n'est pas seulement intelligence et pensée, il est volonté et amour, et une des plus belles définitions

(1) P. Coconnier, O. P., *La Charité d'après les principes de saint Thomas d'Aquin*, *Revue Thomiste*, 1907, pp. 9-10. — A lire toute cette belle étude, *Revue Thomiste*, janvier 1905, mars 1906 mars 1907.

qu'on puisse donner de lui est celle de l'apôtre saint Jean : *Deus charitas est* (1). Il faut donc reconnaître chez lui une procession d'amour, exempte de toutes les infirmités qui accompagnent nos plus pures affections. Chez nous, l'amour peut être spirituel, il reste toujours accident; en Dieu il sera à la fois esprit et substance.

Très uni à l'aimant, l'amour pourtant se distingue de lui, comme de sa source : ainsi en Dieu, pouvons-nous conclure, l'Amour doit se distinguer de son principe.

Nous avons constaté que dans les créatures l'amour résulte à la fois et du sujet connaissant et du verbe mental comme d'une origine unique : ils ne produiraient pas l'amour s'ils étaient pris séparément; pas de volonté sans intelligence, pas d'amour sans verbe et sans principe connaissant. Nous inférons de là que l'Amour en Dieu ne doit pas avoir deux auteurs distincts, mais qu'il doit procéder et de celui qui parle et de son Verbe comme d'un seul et indivisible principe.

Cette théologie des processions divines s'impose à quiconque veut se rendre intelligible le mystère de l'adorable Trinité. La foi nous a montré en Dieu trois personnes réellement distinctes. Or, impossible d'expliquer la distinction autrement que par les processions.

Du côté de la nature, on ne saurait concevoir la pluralité, puisque la nature est la même identiquement dans les trois. Au contraire, si une personne

1) I JOAN., IV, 16

émane originellement d'un autre, nous voyons aussitôt qu'elle est par rapport à celle-ci ce qu'est le terme par rapport à son principe, c'est-à-dire réellement opposée et, partant, réellement distincte. Donc, le Verbe se distinguera de Celui qui le profère comme du principe auquel il est opposé réellement, l'Amour se distinguera de Celui qui parle et du Verbe parlé comme de l'unique principe dont il tient son origine. Voilà ainsi trois distincts : le Père, distinct du Fils, comme du terme qui procède de lui, le Fils, distinct du Père, comme du principe qui l'engendre, l'Amour ou l'Esprit-Saint, distinct du Père et du Fils comme du principe commun dont il procède.

*
* *

Ces processions sont éternelles, nécessaires, comme la vie même de Dieu. Elles ne sont ni aveugles ni inconscientes, parce qu'elles vont avec la connaissance infinie, mais elles ne peuvent pas ne pas être. Ne les confondons pas avec les processions *ad extra*. Aucun objet créé, précisément parce qu'il est un bien limité, ne mérite par lui-même et nécessairement d'être le terme de la volonté divine; et donc, si tel effet procède au dehors du Créateur, c'est en vertu d'un choix souverainement indépendant, *liberrimo consilio*, comme parle le concile du Vatican (1). Mais les processions *ad intra* sont le bien infini de Dieu, sa félicité immense; il ne serait point notre vrai Dieu

(1) *De Deo Creatore;* DENZINGER-BANNWART, 1783.

sans son Verbe et sans son Amour. Les processions sont éternelles et nécessaires, parce que la famille divine existe éternellement et nécessairement.

Elles impliquent, non pas les relations d'effet à cause, mais les relations de terme à principe.

Il y a entre la cause et le principe quatre différences radicales.

D'abord, la cause exerce une influence directe sur l'effet, tandis que le principe peut être point de départ sans influer positivement sur son terme. Ensuite, la notion de causalité comporte une dépendance réelle du côté de l'effet, car celui-ci est un être précaire qui reçoit comme aumône tout ce qu'il possède de perfection; le principe dit simplement ordre d'origine, et cet ordre peut fort bien exister entre deux êtres qui sont sur le même rang et entièrement égaux en toutes choses.

En troisième lieu, diversité de nature entre la cause et l'effet, puisque la cause est supérieure et l'effet inférieur et dépendant. S'il arrive parfois qu'un effet est aussi excellent et de même nature que sa cause, c'est que celle-ci n'est pas totale, comme chez nous le père ne produit pas l'être tout entier qui est dans le fils; mais la cause plénière, adéquate, reste toujours à un niveau plus élevé que son effet et, partant, doit être d'une nature plus parfaite. Et puis, si la cause et l'effet ont une même substance spécifique, ils se distinguent, au moins, dans la nature individuelle, car il est impossible que le même individu dépende réellement de soi. Le principe exige seulement que le terme procède de lui, ce qui peut se vérifier sans dépendance réelle, partout où intervient

la distinction des personnes, lors même qu'il y aurait identité de nature.

Enfin, la cause a sur l'effet une véritable priorité. L'être de l'effet, qui dérive réellement de la cause, préexiste en elle comme dans l'acte qui le contient. De même que l'acte est avant la puissance qu'elle doit rendre actuelle, ainsi la cause est-elle avant l'effet qu'elle porte et doit réaliser. Il n'en est pas ainsi du principe. L'étymologie indique, il est vrai, une priorité (*principium a primo*), parce que notre intelligence humaine tire cette notion des êtres créés, dans lesquels le principe est également cause; mais l'idée toute seule, mais la réalité signifiée, ne demandent, avons-nous dit, qu'un ordre d'origine, lequel se conçoit entre deux ou plusieurs êtres de même perfection, entre lesquels il n'y a ni priorité ni infériorité, mais égalité absolue.

Puisque dans la Trinité on ne saurait concevoir influence d'une personne sur l'autre, ni dépendance de l'une par rapport à l'autre, ni diversité de nature entre les personnes, ni priorité de l'une sur l'autre, il faut conclure que les processions éternelles n'impliquent pas les relations d'effet à cause, mais seulement les relations de terme à principe.

C'est pourquoi l'Eglise, tout en définissant que le Fils procède du Père et le Saint-Esprit, du Père et du Fils comme d'un seul principe, déclare en même temps que les trois personnes sont coessentielles et consubstantielles, de la même essence et de la même substance (1), coégales, coéternelles, co-toutes-puis-

(1) DENZINGER-BANNWART, 19, 59, 66, 74, 83, 86, 213, 254, 275, 277, 343, 420, 428, 431, 461, 703, 708, 993.

santes (1). Voilà pourquoi aussi le chrétien leur donne à toutes les trois la même place dans son adoration.

II

LA PROCESSION DU VERBE EN DIEU EST UNE VRAIE GÉNÉRATION ET LE TERME DOIT ÊTRE APPELÉ VÉRITABLEMENT LE FILS DE DIEU. — ACCORD PARFAIT DES GRECS ET DES LATINS.

Plusieurs questions à résoudre : si la seconde personne procède de la première par voie de génération et si le Verbe de Dieu est vraiment le Fils de Dieu; pourquoi la procession du Verbe est une véritable génération.

Il est de foi que la seconde personne est le Fils de Dieu et que le Fils de Dieu est le Verbe de Dieu : ces deux vérités sont inséparables, affirmées en même temps dans l'Ecriture et dans la Tradition.

On pourrait reprendre ici les textes par lesquels nous avons prouvé précédemment la divinité du Fils, car la génération et la divinité y sont constamment associées; il suffira de revenir sur quelques-uns, qui ont trait plus directement à la génération divine.

Dans le psaume II et le psaume CIX, où Dieu dit : « Je t'ai engendré », il s'agit bien d'une génération véritable qui comporte la consubstantialité avec Dieu,

(1) *Ibid.*, 13, 19, 39, 54, 68, 70, 75, 78, 254, 276, 343, 368, 428, 461, 703, 708.

car le personnage ainsi enfanté possède par droit de naissance l'empire universel, comme Dieu, et il est assis à la droite de Dieu comme un égal. Cette interprétation est celle de l'épître aux Hébreux, qui représente le héros des psaumes comme le vrai Fils de Dieu, l'*empreinte* et l'*image* de sa substance (par conséquent, son Verbe); et auquel il faut parler comme à un Dieu : Votre trône, *ô Dieu*, est pour les siècles. (1, 1-8.)

Dans les Synoptiques, Jésus, qui appelle constamment Dieu son Père, est appelé par le Père « Fils bien-aimé »; et ce Fils est égal en tout au Père, puisqu'il connaît l'Infini autant qu'il en est connu (1).

L'Evangile de saint Jean, après avoir enseigné que le Verbe est Dieu et qu'il s'est fait chair, ajoute aussitôt que ce même Verbe est le Fils unique de Dieu, le Fils *monogène*, c'est-à-dire qu'en vertu de sa génération il possède dans sa plénitude toute la nature du Père, et qu'il peut faire toutes les œuvres du Père (2).

Dans ses épîtres, le disciple bien-aimé proclame que le Verbe de Vie, qui était à l'origine, est le Fils de Dieu, Jésus-Christ (3). Notre victoire sur le monde consiste à croire que Jésus est le Fils de Dieu, le vrai Fils, auquel le Père a rendu témoignage, dans lequel se trouve la vie, la vie éternelle; grâce à lui, nous connaissons le vrai Dieu et nous sommes dans le vrai Fils de Dieu (4). Celui qui ne demeure pas

(1) MATTH., III, 17, XVII, 5, XI, 27.
(2) Evang. JOAN., V, 36-37.
(3) *I Epist.* JOAN., I, 1-3.
(4) I JOAN., V, 5, 10, 11, 12, 13, 20.

dans la doctrine du Christ n'a pas Dieu; celui qui demeure dans la doctrine a le Père et le Fils (1).

Saint Paul parle fréquemment du Fils de Dieu et en des termes qui désignent la génération proprement dite et la consubstantialité avec le Père : c'est le propre Fils de Dieu (2), le Fils qui est la Sagesse de Dieu (3), l'image de Dieu (4), le Fils de l'amour de Dieu (5), qui est dans la condition et la forme de Dieu (6), c'est-à-dire qui possède réellement la nature divine.

Nous avons eu à signaler en quel magnifique langage l'épître aux Hébreux (1, 1-8) expose l'idée pleine de cette génération : Dieu, qui avait parlé jadis par les prophètes, nous a parlé enfin par son Fils. L'enfantement de ce Fils a le présent de l'éternité, *hodie genui te;* en vertu de sa naissance, le Fils est l'image du Père, le rayonnement de sa gloire, l'empreinte de sa substance et, donc, consubstantiel au Père, maître, avec lui, de l'empire du monde, portant avec lui le titre et le sceptre de Dieu.

Entendons un écho des Pères apostoliques. Saint Ignace professe en même temps que Jésus-Christ est le Fils de Dieu, que le Fils est le Verbe, que le Verbe est un avec Dieu : « Il y a un *seul* Dieu, qui s'est manifesté par Jésus-Christ, son *Fils*, qui est aussi son Verbe (7). »

Quant aux Pères apologistes, s'ils ont employé

(1) II JOAN., 9.
(2) *Rom.*, VIII, 32.
(3) *Rom.*, IX, 1, 2
(4) *I Cor.*, I, 30.
(5) *Colos.*, I, 13.
(6) *Philip.*, II, 60.
(7) S. IGNAT., *Ad Magn.*, VIII, 2.

parfois des expressions inexactes pour expliquer le *mode* de la génération du Verbe, ils n'ont jamais hésité pour la substance de la doctrine. « Puisque le Verbe est le premier-né de Dieu, observe saint Justin, il est Dieu (1). » Et, ailleurs, il dit aux Juifs : « Si vous compreniez bien ce qu'ont annoncé les prophètes, vous n'oseriez pas nier que le Messie est Dieu, Fils du Dieu unique inengendré et ineffable (2). »

Origène établit que le Fils est la Sagesse et le Verbe de Dieu, l'empreinte de sa substance, et que le Père ne saurait être sans lui, pas plus que la lumière sans son rayonnement (3). — Le rayonnement persiste aussi longtemps que dure le foyer lumineux; ainsi la génération du Verbe ne cesse pas, puisque celui qui engendre demeure toujours. Elle n'a pas de commencement, elle n'a pas de fin : pour elle c'est toujours l'éternité (4).

Le champion intrépide de ce dogme, le grand Athanase, l'expose ainsi : « Le Fils est le Verbe de Dieu, la Sagesse de Dieu, l'Image de Dieu (5)... Le Verbe procède par nature du Principe suprême. Il n'y a pas deux principes distincts, c'est de l'unique Principe qu'est engendré son propre Fils, sa propre Sagesse, son propre Verbe (6). »

Saint Basile fait observer que la génération ne nuit

(1) S. JUSTIN., *Apol.*, I, 63; *P. G.*, VI, 425.
(2) S. JUSTIN., *Dialog. cum Tryph.*, 126; *P. G.*, VI, 769.
(3) ORIGEN., *Periarch.*, I. IV, 28; *P. G.*, XI, 403.
(4) ORIGEN., *Homil. in Jerem.*, 4, et t. I, *in Joan.*, 32; *P. G.*, XIII, 357, et XIV, 77.
(5) S. ATHANAS., *De Decretis Nicænæ synodi; P. G.*, XXV, 452.
(6) S. ATHANAS. *Orat.* IV. *Contra Arianos*, 1; *P. G.*, XXVI, 468.

pas à la consubstantialité et à l'unité du Père avec le Fils. « En disant que le Fils est engendré de la substance du Père, évitons de tomber dans des conceptions grossières. La substance du Père n'a pas été divisée dans le Fils... Il faut confesser la génération, mais ne pas souiller notre esprit par des représentations corporelles (1). Bien qu'ils soient deux par le nombre, ils ne sont pas distincts dans la nature. En affirmant deux personnes, nous ne mettons pas deux natures : un seul Dieu est le Père, un seul Dieu est le Fils, non pas deux dieux, puisque le Fils a la même divinité que le Père (2). »

Saint Augustin insiste particulièrement sur l'identité du Verbe et du Fils (3).

Parmi les nombreuses déclarations de l'Eglise (4), il suffira de rappeler ces paroles du quatrième concile de Latran : « On ne peut pas dire que le Père en engendrant le Fils lui donne seulement une partie de sa substance et en retienne une partie pour lui-même ni qu'il transmette toute la substance au Fils sans en rien garder pour lui. Il est manifeste que le Fils en naissant a reçu sans aucune diminution la substance du Père, et ainsi le Père et le Fils ont la même substance (5). »

(1) S. BASIL., *Epist.* LII, 3; *P. G.*, XXXII, 394-395.
(2) S. BASIL., *Homil.* XXIV, *in Sabell.*, 3; *P. G.*, XXXI, 605.
(3) S. AUGUSTIN., *De Trinit.*, VII, 2; *P. L.*, XLII, 936.
(4) Voir plus haut, pp. 69, ss.
(5) DENZINGER-BANNWART, 432.

III

POURQUOI LA PROCESSION DE LA SECONDE PERSONNE EST-ELLE UNE GÉNÉRATION? — EXPLICATION DES GRECS, EXPLICATION DES LATINS.

Quand il s'agit de réfuter les subordinatiens ou les ariens, les Pères grecs répondent que, si le Fils n'est pas engendré, il est fait ou créé par le Père, ce qui est impossible. — En effet, observe saint Athanase, si le Fils est fait, non engendré, il y a dissemblance dans la Trinité, parce que, alors, il y a plusieurs natures différentes et étrangères, comme entre Créateur et créé; et c'est la destruction de notre foi (1). — Si le Fils n'est pas engendré de la substance même du Père, nous adorons plusieurs dieux inégaux entre eux et nous devenons polythéistes; nous commettons une idolâtrie dans notre culte, parce que nous adorons la créature, le Fils qui aurait été fait, avec Dieu même (2). — S'il n'est pas engendré par une génération naturelle qui implique la consubstantialité, il n'est pas l'Unique, le Monogène, comme l'appelle l'Ecriture; il n'égale pas le Père, et la parole évangélique n'est plus vraie : le Père seul connaît le Fils et le Fils seul connaît le Père (3). — Enfin, si le Fils n'est pas engendré par une génération substantielle,

(1) S. Athanas., *Orat.* I, 17, 8; *P. G.*, XXVI, 48, 49.
(2) *Ibid.*, et col. 233, 345, 353.
(3) S. Athanas., *De Decretis Nicænæ synodi*, 6, ss.; *Orat.* II, 22, ss.; *P. G.*, XXV, 433, ss.; XXVI, 192, ss.

notre rédemption devient impossible, car pour réconcilier l'homme avec Dieu, il faut que le Rédempteur soit à la fois vrai homme et vrai Dieu (1).

D'autres fois, quand ils veulent expliquer le comment de la génération du Verbe, les Pères grecs font allusion à l'opération intellectuelle, qui est toute spirituelle et toute lumineuse. L'expression φῶς ἐκ φωτός, *lumen de lumine*, dont l'idée se trouve déjà chez Tatien (2) et qui sera consacrée par le concile de Nicée, se rapporte à l'intelligence, dans laquelle la pensée procède de son principe sans corruption et sans division, comme un flambeau s'allume à un autre flambeau sans nuire à son intégrité.

C'est aussi ce qu'entendent les saint Docteurs lorsqu'ils défendent le nom de *Sagesse* donné au Fils.

Ils vont plus loin, et ils comparent la génération du Verbe en Dieu avec la production de notre verbe humain. Chez nous, le verbe est engendré sans lésion, sans corruption; à plus forte raison en Dieu. Ainsi argumentent saint Denys d'Alexandrie et saint Athanase (3), puis saint Cyrille (4). — « Notre verbe, dit à son tour saint Basile, est l'image de notre pensée, ainsi le Verbe de Dieu est l'image de celui qui l'engendre (5). »

Toutefois, les Pères grecs ne vont pas encore jusqu'à l'explication psychologique tirée de la nature même de l'intellection et de la production du verbe

(1) *Orat.* II, 67; *P. G.*, XXVI, 289.
(2) Cf. TATIAN., *Orat. adv. Graecos*, 5; *P. G.*, VI, 817.
(3) S. ATHANAS., *De Sent. Dionys.*, 23; *P. G.*, XXV, 513; *De Decretis Nicænæ synodi*, 11; *P. G.*, XXV, 444.
(4) S. CYRILL. ALEXANDR., *Thesaur.* IV; *P. G.*, LXXV, 56.
(5) S. BASIL., *Super : In principio erat Verbum*, 3; *P. G.*, XXXI, 476-477.

Ils comparent le Logos divin, non pas précisément avec le verbe mental, mais avec le verbe proféré, ou, s'ils le mettent en rapport avec notre verbe intérieur, comme le fait saint Cyrille d'Alexandrie (1), ce n'est qu'à titre d'exemple et pour faire comprendre le mystère; ils ne semblent pas vouloir chercher la raison formelle pour laquelle la procession du Verbe est une génération.

Les Latins, à la suite de saint Augustin, assignent cette raison et ils exquissent une belle théorie que le génie de saint Thomas achèvera de mettre au point et que nous devons exposer maintenant (2).

La génération consite en ce qu'un vivant tire son origine d'un principe vivant et conjoint, et lui est semblable selon la nature, en vertu même de cette origine et par le mode dont il procède de lui (3).

Il faut d'abord qu'un vivant provienne d'un vivant : pas de génération où manque la vie; bien plus, il faut posséder la vie dans une certaine plénitude pour la communiquer aux autres : l'enfant d'un jour n'engendre pas.

En second lieu, pour être fils, il ne suffit pas de tenir d'un autre une perfection accidentelle, secondaire, fût-elle splendide; ce qu'on doit recevoir, c'est l'être, la vie.

Il est requis, en troisième lieu, que l'engendré

(1) S. CYRILL. ALEXANDR., *Thesaur.*, VI; *P. G.*, LXXV, 80.
(2) Cf. S. AUGUSTIN., *De Trinit.*, lib. IX, c. 12; *P. L.*, XLII, 967, ss; S. THOM., *Sum. Theol.*, I P., q. 27, a. 2; IV *Cont. Gent.*, cc. 10 et 11.
(3) On définit la génération : *Origo viventis a vivente, principio conjuncto in similitudinem naturæ.* — Cf. notre *Cursus Philosophiæ Thomisticæ*, t. III, pp. 4 35-40.

procède d'un principe conjoint, c'est-à-dire qu'il soit uni à celui qui l'engendre par une réalité commune aux deux, qui était dans le père et qui demeure dans le fils : la substance de celui-ci dérive de la substance de celui-là, si bien que la substance ou du moins quelque chose de la substance de celui qui engendre devient la substance de l'engendré. D'où il suit qu'il ne saurait y avoir génération dès qu'il y a création. Du fait que l'être est sorti du néant, il ne peut venir de la substance de son auteur : ainsi l'ange et l'âme humaine, produits *par* Dieu, mais non *de* Dieu, ne sont pas et ne sauraient être engendrés.

Quatrième condition, le fils doit être semblable selon la nature à son principe. La fin de la génération est de *reproduire* l'espèce et nous n'appelons enfant que celui qui porte en lui les traits, la figure, en un mot, la substance de son père.

Enfin, cette ressemblance doit avoir lieu *en vertu même de la procession*, en sorte que l'action du principe conjoint se termine naturellement à la production d'un être semblable à soi. A défaut de cette condition, Eve n'est pas engendrée ou née d'Adam : si elle est tirée de lui et si elle lui est semblable, ce n'est pas en vertu d'une origine naturelle. « La femme, dit saint Thomas, n'a pas été produite de l'homme par la génération naturelle, mais par la seule vertu divine, et c'est pourquoi Eve n'est pas appelée la fille d'Adam (1). »

Voyons comment ces conditions sont réalisées

(1) S. THOM., I P., q. 92, a. 2, ad 3.

supérieurement dans la procession du Verbe. C'est un vivant qui reçoit non pas une perfection quelconque, mais sa vie propre, d'un principe vivant. « Comme le Père a la vie en lui-même, ainsi a-t-il donné au Fils d'avoir la vie en lui-même (1). » Il tire son origine d'un principe conjoint, car l'intellection est un acte entièrement immanent, dans lequel le verbe reste intimement uni à celui qui le profère. En Dieu, d'ailleurs, tout ce qui procède est Dieu : une, indivisible et infinie, la même substance est tout entière dans le Père et dans le Fils.

Le Verbe est parfaitement semblable au Père, car la substance qu'il reçoit de lui est la même, non pas seulement selon l'espèce comme l'humanité dans les individus humains, mais par identité.

Semblable, enfin, en vertu de la procession; car la nature même de l'intellection exige que le verbe soit l'expression de l'objet, entièrement conforme à son modèle; et, quand le connaissant est en même temps l'objet connu, le verbe est l'image très vivante, très actuelle, très parfaite, du principe dont il émane. Comme en Dieu le connaissant et le connu sont un, le Verbe est nécessairement et en vertu de l'intellection divine la ressemblance adéquate du Père.

Telle est la véritable explication théologique, fondée sur une très solide psychologie. L'acte de l'intelligence de la nature divine en tant que commune aux trois personnes n'engendre pas un Fils, parce qu'il est ainsi l'intellection absolue en Dieu, sans dire l'*origine* d'un *terme* émané d'un *principe;* mais

(1) Joan.. v, 26.

l'acte de l'intelligence de la nature divine en tant que possédée par le Père produit un Fils, parce qu'il a toutes les conditions de la génération proprement dite : origine d'un vivant, issu d'un autre vivant, dont il reçoit la nature et auquel il est semblable en vertu même de sa procession, le verbe mental étant une assimilation vivante et nécessaire avec l'objet exprimé et parlé.

⁂

Cependant, pour prévenir toute équivoque, nous devons signaler de nombreuses et profondes différences entre la génération chez les créatures et la génération en Dieu, entre la production de notre verbe mental et la production du Verbe divin.

Dans les créatures, la génération ne se rencontre que chez les êtres corporels, où elle subit les conditions grossières de la vie inférieure; elle ne se vérifie pas chez les créatures purement spirituelles, parce que le terme de la vie intellectuelle est un accident, comme notre concept, et non point une substance, comme l'enfant. En Dieu, la génération est immaculée et, tout en restant entièrement immatérielle, elle a un terme aussi substantiel que son principe.

La génération humaine n'est pas la communication de toute la nature, qui serait donnée d'un seul coup : c'est seulement une partie de la substance des parents qui passe dans l'enfant et qui, peu à peu, en se développant, en évoluant, devient la substance complète de l'engendré. En Dieu, la nature du Père est communiquée au Fils tout entière et par un seul acte éternel.

Chez nous, la génération n'étant pas complètement immanente, le terme finit par se détacher pour vivre au dehors; dans la Trinité le Fils demeure toujours sur le sein du Père : *Filius, qui est in sinu Patris* (1).

Pour les créatures, la génération est le passage, parfois lent, toujours imparfait, de la puissance à l'acte, et, comme chaque enfantement ne réalise qu'une perfection restreinte, il peut y avoir plusieurs générations et plusieurs engendrés; pour Dieu, c'est un acte pur, éternel, et le terme, perfection infinie, est nécessairement unique.

Non moins manifestes, les différences entre notre verbe et le Verbe de Dieu.

Le nôtre est en puissance avant d'être en acte : l'esprit ne le prononce que lorsqu'il connaît définitivement l'objet, travail assez long, qui s'accomplit par étapes successives; en Dieu, le Verbe est toujours engendré, toujours vivant, toujours en acte.

Le nôtre est limité, et, parce qu'une seule ne dit pas tout, nous devons multiplier les idées pour nous représenter séparément les divers objets; le Verbe de Dieu exprimant tout, il y a un seul Verbe comme il y a un seul Fils.

Le nôtre n'est pas de la même nature que nous : accident produit par une opération qui est accident, elle aussi, il diffère toujours de la substance de notre âme; en Dieu, il est une substance, non seulement semblable, mais entièrement identique à la substance du Principe qui le profère (2).

(1) JOAN., I, 18.
(2) Cf. S. THOM., Opusc. 13, *De differentia Verbi divini et humani.*

Concluons avec le P. Monsabré : « Il y a donc un Verbe en Dieu, un Verbe qui égale son principe, un Verbe qui est en toutes choses la ressemblance de son principe, sans quoi il ne pourrait ni l'exprimer ni le manifester, et, parce qu'il égale son principe et lui ressemble parfaitement, en toutes choses, ce Verbe est Dieu (1). »

IV

LA PROCESSION DE L'AMOUR EN DIEU N'EST PAS UNE GÉNÉRATION ET LE TERME NE DOIT PAS ÊTRE APPELÉ FILS, MAIS ESPRIT-SAINT. — ACCORD PARFAIT DES GRECS ET DES LATINS.

Ici encore, deux questions distinctes : la troisième personne n'est pas engendrée; pourquoi sa procession n'est pas une génération.

Le premier point est une vérité tellement fondamentale dans le christianisme que jamais le moindre doute ne s'est élevé à ce sujet ni dans l'Eglise Latine ni dans l'Eglise Grecque. Les Pères ne savaient pas toujours comment répondre aux objections des hérétiques ni expliquer en quoi la procession du Saint-Esprit diffère de la génération du Fils; ils maintenaient cependant avec fermeté que le Saint-Esprit procède et n'est pas engendré.

(1) P. MONSABRÉ, dixième conférence.

Les attaques venaient à la fois des subordinatiens et des pneumatomaques.

Les premiers recouraient à cette argumentation : Si le Verbe et l'Esprit étaient de la substance du Père, il faudrait conclure que tous les deux sont engendrés, et cependant nulle part dans l'Ecriture l'Esprit-Saint n'est appelé Fils. Donc, ni l'un ni l'autre n'est de la substance du Père.

Les pneumatomaques ajoutaient : La seule manière de recevoir la nature de quelqu'un c'est d'être engendré par lui; puisque le Saint-Esprit n'est pas engendré par le Père, il n'a pas la même vie que lui, il ne lui est pas consubstantiel.

— Les Docteurs catholiques répliquaient : Si nous ne voyons pas en quoi consiste la procession du Saint-Esprit, nous savons sûrement par les Ecritures qu'il est Dieu et qu'il n'est pas engendré. « Vous me demandez, s'écrie saint Grégoire de Nazianze, ce que c'est que cette procession; je vous réponds : Expliquez-moi l'innascibilité du Père, et moi j'essaierai de vous expliquer la génération du Fils et la procession du Saint-Esprit, et nous constaterons en cela que nous sommes insensés, l'un et l'autre, de porter nos regards sur les mystères de Dieu (1). »

— « Quelle différence y a-t-il, dit à son tour saint Augustin, entre naître et procéder, qui peut l'expliquer quand il s'agit de cette adorable nature divine? Tout ce qui procède ne naît pas, de même qu'il n'est pas vrai que tout ce qui a deux pieds soit un homme. Je sais bien cela, mais comment distinguer entre

(1) S. Gregor. Nazianz., *De Spiritu Sancto*, 8; *P. G.*, XXXVI. 141.

cette génération et cette procession, je ne le sais pas, je ne le puis pas, j'y renonce (1). »

Il faut donc que notre dogme de la procession du Saint-Esprit soit bien fortement établi dans la tradition chrétienne, pour qu'on l'ait défendu si énergiquement malgré les obscurités qui l'entourent.

Le Nouveau Testament, qui nous a prêché le mystère des trois personnes, donne divers titres au Saint-Esprit, le nommant le Paraclet (2), l'auteur de la charité (3), mais il écarte toujours l'appellation de Fils, réservée au Verbe, qui est le *Monogène*, demeurant dans le sein du Père (4).

Les symboles de foi, celui des apôtres, celui de Nicée, ajoutent toujours au nom de Fils le qualificatif d'*Unique* (5). Ces paroles ne seraient plus vrai si le Saint-Esprit était Fils aussi.

Le symbole de saint Athanase fait excellemment ressortir le caractère propre de chacune des trois personnes : « Le Père ne vient d'aucun autre, il n'est ni fait ni créé ni engendré; le Fils vient du Père, il n'est ni fait ni créé, mais engendré; le Saint-Esprit vient du Père et du Fils, il n'est ni fait ni créé ni engendré, mais il procède (6). »

Le quatrième concile de Latran distingue ainsi les trois personnes : le Père engendre, le Fils naît, le Saint-Esprit procède (7).

(1) S. AUGUSTIN., Lib. II *Cont. Maxim.*, c. XIV, 1; *P. L.*, XLII, 770, ss.
(2) JOAN., XIV et XV.
(3) *Rom.*, V, 5.
(4) JOAN., I, 14, 18.
(5) DENZINGER-BANNWART, 2, ss. 54.
(6) DENZ., 39.
(7) IDEM, 428, 432.

Les attaques venaient à la fois des subordinatiens et des pneumatomaques.

Les premiers recouraient à cette argumentation : Si le Verbe et l'Esprit étaient de la substance du Père, il faudrait conclure que tous les deux sont engendrés, et cependant nulle part dans l'Ecriture l'Esprit-Saint n'est appelé Fils. Donc, ni l'un ni l'autre n'est de la substance du Père.

Les pneumatomaques ajoutaient : La seule manière de recevoir la nature de quelqu'un c'est d'être engendré par lui; puisque le Saint-Esprit n'est pas engendré par le Père, il n'a pas la même vie que lui, il ne lui est pas consubstantiel.

— Les Docteurs catholiques répliquaient : Si nous ne voyons pas en quoi consiste la procession du Saint-Esprit, nous savons sûrement par les Ecritures qu'il est Dieu et qu'il n'est pas engendré. « Vous me demandez, s'écrie saint Grégoire de Nazianze, ce que c'est que cette procession; je vous réponds : Expliquez-moi l'innascibilité du Père, et moi j'essaierai de vous expliquer la génération du Fils et la procession du Saint-Esprit, et nous constaterons en cela que nous sommes insensés, l'un et l'autre, de porter nos regards sur les mystères de Dieu (1). » — « Quelle différence y a-t-il, dit à son tour saint Augustin, entre naître et procéder, qui peut l'expliquer quand il s'agit de cette adorable nature divine? Tout ce qui procède ne naît pas, de même qu'il n'est pas vrai que tout ce qui a deux pieds soit un homme. Je sais bien cela, mais comment distinguer entre

(1) S. Gregor. Nazianz., *De Spiritu Sancto*, 8; *P. G.*, XXXVI. 141.

cette génération et cette procession, je ne le sais pas, je ne le puis pas, j'y renonce (1). »

Il faut donc que notre dogme de la procession du Saint-Esprit soit bien fortement établi dans la tradition chrétienne, pour qu'on l'ait défendu si énergiquement malgré les obscurités qui l'entourent.

Le Nouveau Testament, qui nous a prêché le mystère des trois personnes, donne divers titres au Saint-Esprit, le nommant le Paraclet (2), l'auteur de la charité (3), mais il écarte toujours l'appellation de Fils, réservée au Verbe, qui est le *Monogène*, demeurant dans le sein du Père (4).

Les symboles de foi, celui des apôtres, celui de Nicée, ajoutent toujours au nom de Fils le qualificatif d'*Unique* (5). Ces paroles ne seraient plus vrai si le Saint-Esprit était Fils aussi.

Le symbole de saint Athanase fait excellemment ressortir le caractère propre de chacune des trois personnes : « Le Père ne vient d'aucun autre, il n'est ni fait ni créé ni engendré; le Fils vient du Père, il n'est ni fait ni créé, mais engendré; le Saint-Esprit vient du Père et du Fils, il n'est ni fait ni créé ni engendré, mais il procède (6). »

Le quatrième concile de Latran distingue ainsi les trois personnes : le Père engendre, le Fils naît, le Saint-Esprit procède (7).

(1) S. AUGUSTIN., Lib. II *Cont. Maxim.*, c. XIV, 1; *P. L.*, XLII, 770, ss.
(2) JOAN., XIV et XV.
(3) *Rom.*, V, 5.
(4) JOAN., I, 14, 18.
(5) DENZINGER-BANNWART, 2, ss. 54.
(6) DENZ., 39.
(7) IDEM, 428, 432.

Le second concile de Lyon et le concile de Florence redisent que le propre de l'Esprit-Saint est de procéder éternellement du Père et du Fils comme d'un seul principe (1).

V

POURQUOI LA TROISIÈME PERSONNE NE DOIT PAS ÊTRE APPELÉE FILS, MAIS ESPRIT? — EXPLICATION DES GRECS, EXPLICATION DES LATINS.

Les Pères grecs n'ont apporté que des solutions indirectes, lointaines.

Il fallait, dit saint Basile, donner des noms différents, pour ne pas laisser croire que la Trinité est une multitude infinie et qu'un fils naît d'un autre Fils, comme chez nous (2). — « En disant que le Fils est engendré et que le Saint-Esprit procède, ajoute saint Grégoire de Nazianze, on montre clairement que le Fils est un autre et le Saint-Esprit un autre (3). »

Mais nos Docteurs ne songeaient pas alors à faire appel à notre doctrine psychologique, si connue maintenant, que la procession du Fils a lieu selon l'opération de l'intelligence et la procession du Saint-Esprit selon l'opération de la volonté.

Nous avons entendu saint Augustin se déclarer

(1) IDEM, 460, 463, 691.
(2) S. BASIL., *Adv. Eunomum*, V; *P. G.*, XXIX, 733.
(3) S. GREGOR. NAZIANZ., *Orat.*, XXXI, 9; *P. G.*, XXXV 141.

impuissant à trouver une réponse convaincante. Le Maître des Sentences ne voit aucune solution : « Tant que nous vivons ici-bas, il nous est impossible de distinguer entre la génération du Fils et la procession du Saint-Esprit (1). »

Cependant saint Augustin, sans attacher à chacune la même importance, a essayé plusieurs explications, qui n'ont pas eu toutes le même succès. Voici la première : Le Saint-Esprit ne procède pas comme *engendré*, mais comme *donné*, et c'est pourquoi il n'est pas Fils, comme le Verbe, ni enfant adoptif, comme nous (2).

Mais l'idée de *Don* évoquant celle d'*Amour*, procéder comme donné c'est procéder comme aimé, et ainsi cette théorie demande à être complétée par la doctrine psychologique de la double procession d'intelligence et de volonté.

Le saint Docteur dit ensuite : Le Saint-Esprit n'est pas appelé Fils parce qu'il ne procède pas du Père seul, mais du Père et du Fils à la fois (3). — Cette réponse, qui sera reprise plus tard par Pierre d'Ailly et par Vasquez, suffit à faire comprendre que l'Esprit-Saint se distingue du Fils engendré par le Père seul; mais elle ne satisfait pas. Pourquoi l'Esprit ne serait-il pas un second Fils engendré à la fois par les deux premières personnes? Il procède à la fois de l'une et de l'autre; pourquoi n'est-il pas le Fils de l'une et de l'autre?

D'autres théologiens ont ajouté : Le Verbe est Fils,

(1) S. Petr. Lombard., *I Sent.*, dist. 13.
(2) S. Augustin, *De Trinit.*, lib. V, c. xiv; *P. L.*, XLII 920.
(3) Lib. XV *De Trinit.*, c. xxvii; *P. L.*, XLII, 1097.

parce qu'il reçoit la nature divine féconde et capable de produire une autre personne, tandis que l'Esprit-Saint reçoit la nature divine au terme de sa communication et ne pouvant se transmettre plus loin. — Théorie bien fragile et qui tombe d'elle-même : pour être fils, il n'est pas nécessaire de pouvoir produire un semblable, il suffit d'être semblable en vertu de la procession au principe qui engendre.

L'évêque d'Hippone arrive enfin à la vraie solution. « L'esprit, parce qu'il connaît, engendre une conception semblable à lui-même : il ne se connaît pas moins qu'il n'est et sa conception n'est pas d'une autre nature que lui, non seulement parce que c'est lui-même qui connaît, mais encore parce que c'est lui-même qu'il connaît (1). » Voilà qui explique pourquoi le Verbe est engendré. Passant ensuite à l'opération affective, saint Augustin montre que ce qui procède de la volonté ne peut être appelé fils. En elle, pour ainsi dire, deux phases : l'une par laquelle la volonté pousse l'esprit à la recherche et à la conception de l'objet, l'autre par laquelle la volonté se repose et se délecte dans l'objet conçu par l'esprit. Ni dans l'un ni dans l'autre cas, l'opération de la volonté n'est une véritable génération : dans le premier cas, la volonté meut l'esprit à enfanter le verbe intérieur, mais cet acte n'est pas un enfantement; dans le second cas, l'acte n'est pas non plus un enfantement, il le suppose déjà fait, parce que la volonté s'arrête et se complaît en lui avec suavité (2).

(1) S. Augustin., *De Trinit.*, lib. IX, c. xii; *P. L.*, XLII, 970, ss.
(2) *Ibid.*

Ainsi, la procession de la volonté suppose une génération dans la procession de l'intelligence, elle n'est pas, elle-même, une génération.

Saint Thomas (1) a repris, complété, mis définitivement au point la théorie augustinienne. La génération demande plus que la ressemblance de nature entre le terme et le principe, il faut que le terme soit semblable en vertu de son mode d'origine : ainsi, dit le Docteur Angélique, si un homme en produisait un autre soit d'une partie de son corps par la vertu divine, soit d'une manière extérieure et miraculeuse, l'individu humain ainsi formé par lui ne serait point son fils, parce qu'il ne procéderait pas de lui comme engendré (2). Ce n'est pas en vertu de son mode d'origine que le Saint-Esprit est semblable au Père et au Fils : il possède, assurément, la même nature, parce que la substance divine, une et indivisible, est identique dans les trois personnes; mais la procession de la volonté n'implique point, par elle-même, la ressemblance de nature entre le terme et le principe dont il émane. La volonté, en effet, se porte vers son objet, non pas en produisant une image, comme l'intelligence qui enfante spirituellement un concept par son acte d'intellection, mais plutôt par une sorte d'inclination, de mouvement, d'impulsion, qui la fixe dans l'aimé. Si celui-ci est semblable à l'aimant, ce n'est pas en vertu de l'opération affective, mais pour une autre raison. Ainsi, dans la Trinité, le terme de la procession d'amour est sem-

(1) S. THOM., I *Sent.*, dist. 13, q. 1, a. 3, ad 3, dist. 28, q. 2, a. 2; IV *Cont. Gent.*, cc. 11 et 19; *De Potent.*, q. 10, a. 2, ad 11 et 22; *Sum. Theol.*, I P., q. 27, aa. 2 et 4.
(2) S. THOM., IV *Cont Gent.*, c. 23.

blable à son principe parce que la nature infinie est nécessairement une dans les trois personnes, et non point par le mode dont il procède du Père et du Fils; donc il n'est pas engendré et ne peut être Fils.

Comment l'appeler? Dans les créatures, l'impulsion qui meut la volonté est justement comparée au souffle, signe de vie et de félicité : de même en Dieu, ce qui procède par manière d'amour peut être appelé avec vérité Souffle et Esprit. Ce nom d'*Esprit* sera donc propre à la troisième personne (1).

Au même titre, l'opération qui produit l'*Esprit* pourra être appelée de son terme propre une *Spiration*, bien qu'elle soit, en elle-même, ineffable, au-dessus de tout langage, comme elle dépasse aussi toutes nos conceptions.

Cette terminologie a pour elle plus que l'autorité des théologiens, car l'Eglise l'a sanctionnée par les actes officiels de son Magistère infaillible. Les conciles de Lyon et de Florence définissent que le Saint-Esprit procède éternellement du Père et du Fils comme d'un seul principe et par une seule *spiration : Tanquam ex uno principio, non duabus spirationibus, sed unica* SPIRATIONE *procedit* (2); *tanquam ab uno principio et* UNICA SPIRATIONE *procedit* (3). Cette formule est reproduite dans la profession de foi imposée aux Grecs par Grégoire XIII : UNICA SPIRATIONE *procedit* (4).

Renouvelons une remarque déjà faite : L'acte de

(1) Voir plus loin, ch. III, les noms de la troisième personne.
(2) DENZINGER-BANNWART, 460.
(3) IDEM, 691.
(4) IDEM, 1084

la volonté de la nature divine en tant que commune aux trois personnes n'est pas une spiration et ne produit pas l'Esprit, parce qu'il est ainsi l'amour absolu en Dieu, sans les relations de principe à terme et de terme à principe; mais l'acte de la volonté de la nature divine en tant que possédée de telle manière par le Père et le Fils est une spiration et produit l'Esprit-Saint, terme infini de leur mutuel amour.

Génération et Spiration, voilà les deux processions qui sont la vie, la fécondité, la félicité de Dieu; Père, Fils et Saint-Esprit, voilà la famille éternelle, adorable, dont la vision fera nos délices au sein de la gloire.

CHAPITRE II

La personne et les noms du Père (1)

I

LE NOM DE PRINCIPE

Pour saisir toute la portée de ce titre, il faut savoir comment la première personne est le principe de la Trinité, comment elle est, elle-même, sans principe et dans quel sens le nom de principe peut s'appliquer aussi au Fils et au Saint-Esprit.

Sans revenir sur les notions philosophiques de principe et de cause, nous retiendrons que le principe désigne le point de départ dont un autre procède : cet autre s'appelle terme. Cette idée implique d'abord une distinction entre le principe et le terme

(1) Sur les rapports des personnes divines entre elles et sur les noms qui les désignent, voir saint THOMAS, I P., q. 33-39, et le *Comment. français littéral du* P. PÈGUES.

— car il est inconcevable que la même réalité, sous le même point de vue, soit à la fois les deux extrêmes opposés — et ensuite un rapport ou un ordre du terme à son principe. Nous trouvons dans les créatures la relation ou l'ordre des parties au tout; des effets à la cause; du lieu matériel, comme il y a dans la ligne une relation avec le point, qui en est le commencement; et enfin, le rapport d'origine, tel celui des enfants avec la source dont ils reçoivent la nature humaine. En Dieu, le Père n'est pas appelé principe en ce sens qu'il serait le tout dans la Trinité et les deux autres termes seulement des parties, ni en ce sens qu'il serait la cause dont les autres dépendent réellement, mais en ce sens qu'il est le point de départ des autres personnes, c'est-à-dire qu'elles tirent de lui leur origine, sans dépendance ni infériorité. Même divinité dans les trois personnes, mais, comme le Père donne l'origine aux deux autres, il est appelé la source de la divinité en elles.

Telle est l'interprétation de la tradition chrétienne. L'immortel ouvrage des *Noms divins* salue le Père comme « la source unique de la supersubstantielle divinité (1) »; saint Basile, comme « la racine et la source du Fils et du Saint-Esprit (2) »; saint Augustin, comme « le principe de toute la divinité (3) ». L'Eglise fait sienne la profession de foi du onzième concile de Tolède : « Le Père ne tire son origine d'aucun autre, et c'est de lui que le Fils reçoit la nais-

(1) *De Divinis nominibus*, cap. II, *P. G.*, III, 641.
(2) S. BASIL., *Homil.* XXIV, *in Sabellium*, 4; *P. G.*, XXXI, 609.
(3) S. AUGUSTIN, lib. IV *De Trinitate*, c. XXIX; *P. L.*, XLII, 908.

sance et le Saint-Esprit la procession : il est donc la source et l'origine de toute la divinité (1). »

Principe, et non pas cause. La notion de cause implique réelle dépendance dans l'effet qui dérive d'elle, diversité de nature entre elle et l'effet, priorité de nature sur l'effet; or, entre les personnes divines, pas de diversité de nature, mais identité complète, pas de dépendance, mais égalité absolue, pas de priorité, mais coéternité parfaite.

Si donc les Grecs ont appelé le Père « cause », ce n'est point pour un désaccord de doctrine, mais parce que leur terminologie, plus flottante que la nôtre, n'est pas arrivée à nos précisions. Le savant Bessarion expliqua au concile de Florence que les noms de « cause » et de « causé » s'emploient chez eux dans une acception très large, chaque fois qu'il est question d'origine, d'émanation d'un point de départ : c'est pourquoi le concile s'abstint de condamner ou de blâmer l'expression des Grecs (2). Toutefois, la terminologie de l'Eglise Latine étant désormais fixée par l'usage universel et la distinction entre le principe et la cause étant définitivement établie en philosophie comme en théologie, il faudra écarter ici le nom de cause pour se servir uniquement du nom de principe : *Latini doctores non utuntur nomine causæ, sed* SOLUM *nomine principii* (3).

La première personne est le principe de la divinité, parce qu'elle est Dieu d'elle-même, tandis que le Fils et le Saint-Esprit sont Dieu par le Père. Origène a

(1) DENZINGER-BANNWART, 275.
(2) Conc. Florent., *Decretum pro Graecis;* DENZINGER-BANNWART, 691.
(3) S. THOM., I P., q. 33, a. 1, ad 1.

créé une belle expression qui rend magnifiquement cette idée : le Père est αὐτόθεος (1), auto-Dieu, Dieu de lui-même et par lui-même. Non pas que les deux autres personnes soient Dieu par participation — *elles sont Dieu aussi essentiellement et aussi pleinement que le Père* — mais, puisqu'elles reçoivent de lui la nature divine, on peut dire qu'elles sont Dieu par lui. On comprend, dès lors, dans quel sens est réservé au Père le nom de Dieu : non pas exclusivement, mais originellement, parce qu'il est la source de la divinité dans le Fils et dans le Saint-Esprit C'est ainsi que les symboles et les conciles adressent leurs professions de foi à Dieu le Père et à Jésus-Christ Notre-Seigneur, son Fils unique, Dieu de Dieu...; c'est ainsi également que l'Eglise fait monter ses prières à Dieu le Père par Jésus-Christ Notre-Seigneur.

Il suit de ces données que le Père est le Principe sans principe. Cette idée, contenue dans l'expression d'Origène, αὐτόθεος, avait déjà été mise en lumière par Tertullien : « Le Père n'a pas de principe de son être, attendu qu'il ne procède ni ne naît d'aucun autre (2). » Saint Grégoire de Nazianze l'appelle ἄναρχος (3), terme dont saint Grégoire de Nysse explique la portée : « Lorsque ἄναρχος signifie celui qui ne procède d'aucun principe, nous confessons que c'est la propriété du Père seul (4). »

(1) ORIGEN., *in Joan.*, II, 2, 3; *P. G.*, XIV, 109.
(2) TERTULL., *Adv. Praxean*, c. XIX; *P. L.*, II, 202.
(3) S. GREGOR. NAZIANZ., *Orat.* XX, n. VII; *P. G.*, XXXV, 1073.
(4) S. GREGOR. NYSS., *Cont. Eunom.*, I; *P. G.*, XLV, 396.

C'est l'enseignement du onzième concile de Tolède, déjà cité : Le Père ne tire son origine d'aucun autre, étant lui-même la source et l'origine de toute la divinité (1).

L'expression a été sanctionnée au concile de Florence : « Tout ce qu'est le Père ou tout ce qu'il a, il ne l'a pas d'un autre mais de lui-même, et il est le Principe sans principe (2). »

*
* *

Au Fils aussi est attribué le nom de principe, de ce chef qu'il est avec le Père le principe du Saint-Esprit. Les conciles déclarent expressément que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils comme d'un *principe* unique : *Tanquam ex uno principio* (3), *tanquam ab uno principio* (4).

Le Fils mérite donc le nom de principe, mais non pas au même titre que le Père : de même qu'il est Dieu par le Père, il reçoit du Père d'être principe, tandis que le Père est principe par lui-même.

On peut dire du Fils qu'il est sans principe de création, mais non pas sans principe d'origine; différence que saint Grégoire de Nysse fait bien ressortir : « Être sans principe d'origine n'appartient qu'au Père seul; mais être sans principe de création, sans principe de temps, convient aussi au Fils, qui n'a été ni fait ni créé et qui est sans commencement (5). »

(1) DENZINGER-BANNWART, 275.
(2) *Decretum pro Jacobitis*, DENZINGER-BANNWART, 704.
(3) Conc. Lugdun., DENZ., 460.
(4) Conc. Florent., DENZ., 691.
(5) S. GREGOR. NYSS., *loc. cit.*

Quant au Saint-Esprit, terme des processions adorables, il ne peut être le principe d'une autre personne divine, mais avec le Père et le Fils il est le principe des créatures : Dieu par le Père et le Fils, il reçoit du Père et du Fils d'être principe au dehors. Il n'est pas sans principe d'origine, lui qui procède du Père et du Fils comme d'une source unique; mais, aussi bien que le Père et le Fils, il est sans principe de création, c'est-à-dire sans cause, n'étant ni fait ni créé, mais existant nécessairement et sans commencement.

Nous retiendrons que le titre propre, incommunicable, du Père, c'est d'être Principe sans principe.

Pour achever cet exposé, il sera utile de comparer, comme dans une vue d'ensemble, les diverses acceptions dont les trois personnes sont appelées principe.

Le Saint-Esprit est principe seulement pour les œuvres au dehors, et cela de deux manières : d'une manière commune, avec le Père et le Fils, puisqu'il est créateur avec eux; ensuite, par appropriation pour les œuvres de grâce et de sanctification : puisqu'il est l'Esprit de Sainteté et d'Amour dans la Trinité, il est convenable qu'on lui attribue tout ce qui représente l'amour et la sainteté au dehors.

Le Fils est principe pour les œuvres au dehors d'une manière commune et indivise avec le Père et l'Esprit-Saint; puis, par appropriation : de même que le verbe chez nous est l'idéal par lequel l'artiste réalise ses projets, ainsi le Verbe en Dieu est-il l'exem-

plaire par lequel le Père agit à l'extérieur; c'est dans ce sens que le Père a tout fait par le Fils et que le Fils est le principe de toutes les œuvres qui dérivent de Dieu.

Par l'Incarnation, il devient principe à un titre tout singulier : Homme-Dieu, il est la source du surnaturel, le principe et le chef de l'Eglise, de tous les élus et de tous les appelés.

A l'intérieur de la Trinité, il est principe du Saint-Esprit, mais principe procédant d'un autre principe, le Père.

Le Père, lui, est principe pour les œuvres au dehors d'une manière commune avec le Fils et l'Esprit-Saint; et aussi par appropriation : comme il est le principe en Dieu, il convient de lui approprier au dehors tout ce qui requiert un principe, une force, une puissance, telle la création; voilà pourquoi on l'appelle Créateur de toutes choses par le Fils.

Enfin, à l'intérieur de la Trinité, il est avec le Fils le principe du Saint-Esprit, il est à lui seul le principe du Fils, et, d'une manière générale, il est le principe, la source, l'origine de toute la divinité.

Ainsi donc, pris dans toute son ampleur, le nom de Principe est le titre propre de la première personne.

II

LE NOM DE PÈRE

Trois acceptions différentes de ce terme.

D'abord, par analogie, en tant qu'il convient à

Dieu et à l'homme, et c'est ainsi qu'il y a paternité au ciel et sur la terre, quoique d'une manière bien différente, comme diffèrent la génération chez les créatures et la génération en Dieu (1).

Ensuite, essentiellement, lorsqu'il se dit de Dieu par rapport aux créatures, comme dans la prière quotidienne qui jaillit spontanément des lèvres et du cœur des chrétiens : Notre Père qui êtes aux cieux! Dans l'Ancien Testament, Dieu se plaît à se présenter sous cet aspect au peuple d'Israël, son premier-né (2) et aux justes, ses vrais fils, tandis que les impies, séparés du peuple choisi, ne méritent plus le nom d'enfants (3). Dans la nouvelle Alliance, tous les hommes sont appelés à devenir les fils de Dieu et à l'invoquer comme leur Père : *Abba, Pater* (4). Ce titre s'entend de la Trinité tout entière, de même que toutes les œuvres au dehors appartiennent aux trois personnes ensemble.

En troisième lieu, personnellement, comme dans la formule évangélique : Baptisez-les au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, et dans la doxologie paulinienne : Béni soit Dieu et le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ! Voilà le nom qui convient le mieux à la première personne, et c'est le seul qui lui est donné dans la sainte Écriture.

Des Docteurs le trouvent déjà, quoique entouré de mystère, dans l'Ancien Testament, par exemple

(1) Voir plus haut, p. 161, ss.
(2) *Exod.*, IV, 2, *Deuter* XIV, 1, ISAI., I, 4, XXX, 9, JEREM., III, 4, 14.
(3) *Sap.*, II, 16-18, V, 5, XIV, 3. — Voir le P. LAGRANGE, *La Paternité de Dieu dans l'Ancien Testament*, art. de la *Revue Biblique*, 1903, p. 481. ss.
(4) *Rom.*, VIII, 14.

dans les Psaumes : Il m'invoquera : Tu es mon Père (1); et dans la prière de Jésus, fils de Sirach : J'ai invoqué le Seigneur Père de mon Seigneur (2).

C'est sous ce nom que Jésus-Christ nous a révélé la première personne : Chaque fois qu'il veut exprimer les relations qu'elle a nécessairement, soit avec lui-même soit avec le Saint-Esprit, il la désigne par ce vocable : « Je vous rends grâces, ô Père..., oui, ô Père, parce que tel est votre bon plaisir. Tout m'a été donné par mon Père, et personne ne connaît le Fils sinon le Père, ni le Père sinon le Fils (3). — Tu es bien heureux, Simon, fils de Jean, parce que ce n'est ni la chair ni le sang qui te l'a révélé, mais mon Père qui est dans les cieux (4). — Je vous enverrai la promesse du Père (5). — Ne faites pas de la maison de mon Père une maison de négoce (6). — Le Père aime le Fils et lui a tout remis entre les mains (7). — Connaître le Père, c'est me connaître; je prierai le Père, et il vous enverra un autre Paraclet; celui qui m'aime sera aimé par mon Père (8). » Dans sa prière sacerdotale, Jésus tient à invoquer ce nom si cher : « O Père, l'heure est venue, glorifiez votre Fils...; faites qu'ils soient un comme vous êtes en moi, ô Père, et comme je suis en vous (9). » Au moment d'expirer il le répétera : « Père, je remets mon esprit entre

(1) *Ps.*, 88, 27.
(2) *Eccli.*, LI, 14.
(3) MATTH., XI, 25, 27.
(4) MATTH., XVI, 17.
(5) LUC., XXIV, 49.
(6) JOAN., II, 16.
(7) JOAN., III, 35.
(8) JOAN., XIV.
(9) JOAN., XVII, 1, 21.

vos mains (1). » Après sa résurrection, il aura hâte d'y faire appel : « Je remonte vers mon Père et vers votre Père... Comme mon Père m'a envoyé, je vous envoie (2). » En promulguant la formule du baptême qui devra rester une règle inviolable de foi dans son Eglise, il emploie le terme de Père comme le nom propre de la première personne, ainsi que le Fils et le Saint-Esprit sont les noms propres des autres personnes : « Vous les baptiserez au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit (3). »

C'est le même nom que glorifient les autres écrits du Nouveau Testament, les *Actes* (4), saint Paul (5), saint Jacques (6), saint Pierre (7), saint Jude (8), saint Jean dans ses épîtres (9) et dans son Apocalypse (10).

L'Eglise catholique, soit dans sa liturgie, soit dans ses symboles, soit dans ses conciles, donne à la première personne le nom de Père, comme celui qui la caractérise le mieux (11).

Quant à la tradition patristique, elle est résumée tout entière dans ce beau passage de saint Cyrille d'Alexandrie : « Le Fils est venu nous révéler le nom propre du Père, non pas seulement en nous

(1) Luc., xxiii, 46.
(2) Joan., xx, 17, 21.
(3) Matth., xxviii, 19.
(4) *Act.*, ii, 33, xxiv, 14.
(5) *Rom.*, xv, 6; *I Cor.*, i, 3; *Gal.*, i, 1; *Ephes.*, i, 3, iv, 6; *Col.* ii, 2.
(6) Jac., i, 27.
(7) I Pet., i, 1, 3, II Pet., i, 17.
(8) Jud., 1.
(9) I Joan., i, 2, ii, 22, 23, iv, 14, v, 7, 11; II Joan., 9.
(10) *Apoc.*, i, 6, ii, 28.
(11) Voir plus haut les déclarations du Magistère suprême, pp. 69, ss.

affirmant qu'il est Dieu, car l'Ecriture avait déjà proclamé cela, mais en nous apprenant qu'il est véritablement Père, ayant en lui-même et de lui-même son propre Fils, qui est son compagnon éternel et de même nature que lui. Ainsi, le nom de Père lui convient mieux encore que celui de Dieu : Père exprime une dignité, Dieu, une propriété substantielle. En disant Dieu, vous désignez le Seigneur commun de toutes choses, en disant Père, vous atteignez ce qui est propre. Il est appelé Dieu et Seigneur, parce qu'il a créé le monde, il est appelé Père, parce qu'il a engendré un Fils qui lui est coéternel et consubstantiel (1). »

Le nom propre est celui qui distingue une personne de toutes les autres et qui exprime parfaitement ses titres et ses qualités.

Le nom du Père est d'abord distinctif : le Père est constitué cette personne parce qu'il engendre éternellement un Fils, et celui-ci est constitué cette autre personne parce qu'il est engendré éternellement par le Père : les deux personnes sont ainsi nécessairement distinctes, comme sont nécessairement opposées les relations de paternité et de filiation. Le Saint-Esprit, enfin, est constitué cette troisième personne, parce qu'il procède du Père et du Fils comme le terme substantiel de leur mutuelle dilection. Si la première personne n'était pas Père, il n'y aurait pas de Fils en Dieu, et, s'il n'y avait pas de Fils, il n'y aurait pas non plus de Saint-Esprit, lequel est le souffle commun ou l'amour du Père et du Fils. Ainsi,

(1) S. CYRILL. ALEXAND., lib. XI, *in Joan*, c. VII; P. G., LXXIV, 500.

le nom seul de Père suffit à distinguer la première personne des deux autres et à caractériser ses rapports avec elles.

Il indique également ses autres titres. Puisqu'elle est Père, elle est le *principe* du Fils et, partant, du Saint-Esprit, produit éternellement parce que le Père et le Fils s'aiment infiniment; puisqu'elle n'est que Père, elle est le Principe sans principe, inengendré, improduit, source de la divinité.

*
* *

Etre Père en Dieu n'est pas un privilège facultatif, mais une gloire inaliénable, c'est-à-dire que la première personne est aussi nécessairement Père qu'elle est nécessairement Dieu.

Comment donc entendre l'expression de certains écrivains ecclésiastiques, saint Hilaire (1), saint Grégoire de Nazianze (2), saint Grégoire de Nysse (3), que le Père engendre et que le Fils est engendré *par volonté?*

Cette formule, employée pour répondre aux objections des hérétiques, garde dans la pensée des saints Docteurs une signification très orthodoxe, et tend seulement à insinuer que la génération divine est une action tout à fait consciente et spontanée. Au lieu de la concevoir à la façon d'une des émanations gros-

(1) S. HILAR., *De Trinitate*, c. III, et *De Synod.*, LVIII-LIX; *P. L.*, X., 77, 250.
(2) S. GREGOR. NAZIANZ., *Orat.* XXIX, 6; *P. G.*, XXXVI, 81.
(3) S. GREGOR. NYSSEN., *Cont. Eunom.*, VIII; *P. G.*, XLV. 773-776.

sières et fatales de la nature (1), il faut dire qu'elle est immatérielle, intellectuelle, n'ayant rien de forcé comme ce qui est imposé de dehors, mais toute délectable, comme le mouvement qui nous pousse vers le bonheur. Les distinctions apportées plus tard entre la volonté comme nature et la volonté comme liberté, entre le volontaire et le libre, achèveront de mettre en relief une vérité que comprenait déjà si bien saint Cyrille d'Alexandrie (2).

Cette génération est volontaire, parce qu'elle est consciente et spontanée, avons-nous dit; mais, d'autre part, elle est naturelle et ne peut pas ne pas se produire, pas plus que Dieu ne peut cesser d'être Dieu. Demander si le Père librement ou par force engendre son Fils, c'est demander si librement ou par force il est Dieu (3). Eh oui, il veut et doit être Père, comme il veut et doit être Dieu, nécessairement Père, comme nécessairement Dieu. On ne reste libre, indifférent, que devant ce qui est limite, lacune, imperfection : concevoir que Dieu est libre d'être ou de n'être pas Père, ce serait penser que la production de son Verbe n'est pas le bien suprême, la perfection infinie.

C'est en cela, d'ailleurs, que consiste la vie intime de Dieu. Il n'y a pas en lui d'autre vie propre que celle des personnes. Or, la personne du Père est constituée et elle est Dieu parce qu'elle engendre éter-

(1) Cf. S. Gregor. Nazianz., *Orat.* xxix, 2; *P. G.*, xxxvi, 76.
(2) S. Cyrill. Alexandr., *Thesaur.*, vii; *P. G.*, lxxv 89.
(3) Cf. S. Augustin., lib. xv *De Trinit.*, c. xx; *P. L.*, xlii, 1087.

nellement un Fils, la personne du Fils est constituée et elle est Dieu parce qu'elle est engendrée éternellement par le Père, la personne du Saint-Esprit est constituée et elle est Dieu parce qu'elle procède éternellement du Père et du Fils s'aimant dans un seul amour. Si donc la génération était suspendue un seul instant, les trois personnes auraient cessé d'être, la vie divine aurait disparu, disparu, dès lors, le soleil de tout bonheur!...

On saisit maintenant la portée de ces paroles du symbole dit de saint Damase : *Pater Filium genuit non voluntate, nec necessitate, sed natura* (1), c'est-à-dire le Père engendre le Fils, non pas d'une volonté libre, ni d'une nécessité de coaction et par force, mais naturellement, avec spontanéité.

⁂

Dieu nous permet, à nous aussi, de lui adresser ce nom si doux de Père. « Chantez, mon cœur, chantez, mes lèvres, chantez la nuit et le jour, chantez à toute heure le nom de Père : *Pater noster*. Mais ce nom, il ne nous appartient de le prononcer qu'après celui dans lequel Dieu se donne éternellement à lui-même les vrais honneurs de la paternité (2). »

Oui, le nom essentiel qui exprime la paternité au dehors et qui, partant, est commun à la Trinité tout entière, vient après le nom personnel qui traduit la paternité au dedans et qui reste propre à la première personne.

(1) DENZINGER-BANNWART, 15.
(2) P. MONSABRÉ, Conférences à Notre-Dame, dixième conférence.

La plénitude d'un tel titre n'est réalisée que là où Dieu produit son vrai semblable, son égal, aussi beau que lui, de la même nature que lui, son Verbe, son autre lui-même : autre, parce que le terme est distinct de son principe, même, parce que la nature est identique dans celui qui engendre et dans celui qui est enfanté. Quant à nous, ni les égaux ni les vrais semblables de Dieu, nous ne pouvons porter en nous sa divinité essentielle, mais seulement une participation accidentelle et analogique de sa nature. C'est donc par rapport à son Verbe, son Fils éternel, que Dieu est appelé Père à proprement parler, et d'une manière purement secondaire par rapport aux créatures qui reproduisent de quelque façon sa ressemblance.

Mais ici encore nombreuses et diverses acceptions. D'abord, tous les êtres, parce qu'ils sont un vestige de Dieu, peuvent l'appeler Père et dire : nous sommes *de* lui, car c'est lui qui nous a faits! Ensuite, la créature raisonnable, qui est l'image de Dieu par l'intelligence et la volonté, la connaissance et l'amour, a un motif singulier de l'appeler Père. Toutefois, la nature étant servante plutôt que fille, l'homme dans l'ordre naturel oserait à peine adresser cette invocation à son Créateur. En troisième lieu donc, la grâce, écoulement de l'être divin en nous, ressemblance de la vie propre de Dieu, participation formelle de sa substance, qui nous initie même dès ici-bas à sa connaissance et à son amour surnaturels, nous introduit dans sa famille et nous permet de lui dire : *Abba Pater*, ô Père, ô Père, nous sommes de votre race, à votre image et à votre ressemblance!

Enfin, la gloire, en nous communiquant sa vie bienheureuse, nous transformera en lui, nous rendra déiformes, nous donnera le droit de chanter, sans jamais l'interrompre, l'hymne de l'amour filial et du complet bonheur : *Abba Pater!* ô Père, ô Père!

*
* *

L'homme, ici-bas, peut revendiquer ce titre splendide, mais sans en réaliser jamais pleinement toute la portée.

Il n'est pas père tout seul, ayant besoin d'une aide qui partage avec lui la gloire de la fécondité, et, parce qu'il cesse d'être vierge en engendrant, il ne peut pas s'attribuer à lui seul la production de l'enfant. Le Père éternel, virginité qui engendre une autre virginité, n'a pas de conjoint qui ait concouru à cet enfantement immaculé : il est Père tout seul, *solus Pater.*

Le terme de la génération charnelle, toujours fini, n'épuise pas, n'égale pas la puissance génératrice, et les enfants se multiplient parce que chacun d'eux porte une imperfection. En Dieu un seul Fils, qui est l'Infini, égale toute la fécondité du Père, reproduit toute sa grandeur, toute sa beauté : Dieu est le Père d'un seul, *solius Pater.*

Chez nous, le père reçoit la vie avant de la communiquer, terme avant d'être principe, effet avant d'être cause, fils avant d'être père. En Dieu, la première personne, Principe sans principe, Père sans avoir été jamais engendrée, ne peut être que Père, *solum Pater.*

Père tout seul, Père d'un seul, Père seulement, voilà ce qui caractérise la paternité divine et ce qui fait que ce nom est au-dessus de tout nom (1)!

III

L'INENGENDRÉ

Susceptible de trois acceptions principales, le mot inengendré se prend d'abord pour ce qui est improduit, incréé, et il s'applique ainsi aux trois personnes divines; ensuite, pour ce qui n'émane point par voie de génération, sens qui convient aussi au Saint-Esprit; enfin, pour ce qui ne procède d'aucun autre ni d'aucune manière, et il devient alors un nom propre du Père.

Si les ariens avaient voulu considérer ces distinctions, ils auraient vu, remarque saint Cyrille d'Alexandrie, combien fragiles et frivoles étaient leurs objections, quand ils demandaient s'il y a en Dieu un ou plusieurs inengendrés (2).

Mais ils abusaient de l'équivoque : L'inengendré, disaient-ils, est le nom propre du Père et, par conséquent, on ne doit pas dire que le Fils est inengendré : autrement, il y aurait deux inengendrés et deux Pères! Mais, seul, l'inengendré est incréé. Donc, seul

(1) S. GREGOR. NAZIANZ., *Orat.* XXV, n. XVI; *P. G.*, XXXV, 1221.
(2) S. CYRILL. ALEXANDR., *Thesaur.*, I; *P. G.*, LXXV, 23.

le Père est incréé; donc il faut confesser que le Fils est créé ou produit.

Ces hérétiques prétendaient que l'argument est irréfutable. La confusion venait encore des termes employés : on disait tantôt ἀγέννητος, qui veut dire proprement non engendré, tantôt ἀγένητος, qui signifie non fait, non créé.

Les Docteurs catholiques ne manquèrent pas de faire ressortir la futilité du sophisme : — Le Père seul est inengendré, dans ce sens qu'il ne procède point par voie de génération et qu'il ne tire son origine d'aucun autre, oui; dans ce sens qu'il est le seul improduit, le seul qui n'a pas été fait, non, non! car nous prouvons aussi que le Fils n'a pas été fait ni créé.

Ainsi répliquaient saint Athanase (1) et, plus tard, saint Cyrille d'Alexandrie (2); et ils montraient par les premiers Pères que le Fils aussi, dans cette acception, est l'inengendré. Saint Ignace d'Antioche dit de Jésus-Christ qu'il est fait et non fait, engendré et inengendré (3), c'est-à-dire fait et engendré en tant qu'homme, non fait et inengendré en tant que Verbe. Athénagore (4) et Origène (5) appellent aussi le Fils l'inengendré, dans le sens d'improduit et d'incréé.

La terminologie catholique n'a pas tardé à se préciser : désormais donc, quand on veut différencier le

(1) S. Athanas., *Orat.* I, *Cont. Arianos*, 31; *P. G.*, XXVI, 76.
(2) *Loc. cit.*
(3) S. Ignat., *Ephes.*, VII; *P. G.*, V, 649, ss.
(4) Athenagor., *Legat.*, n. 10; *P. G.*, VI, 909.
(5) Origen., *Contra Celsum*, lib. VI, 17; *P. G.*, XI, 1317.

Fils d'avec les créatures, on l'appelle inengendré ou non fait; mais, quand il s'agit de distinguer les personnes entre elles, le langage est tout autre : le Père seul est inengendré, le Fils est engendré, le Saint-Esprit procède.

⁂

Pris dans cette acception tout à fait définie, l'inengendré est vraiment un nom propre du Père. Il ne convient pas au Fils, qui tire son origine par voie de génération; ni au Saint-Esprit, parce qu'il a un principe dont il procède. Etre sans aucun principe ou inengendré, voilà ce que les Docteurs catholiques, depuis saint Athanase, ont déclaré n'appartenir qu'au Père. — « Le Père, observe saint Jean Damascène, dans ce sens qu'il ne procède d'aucun autre est seul et proprement l'Inengendré : car ce n'est pas d'une autre personne, mais de lui-même qu'il est (1). »

L'Eglise infaillible a consacré ce langage et dans ses symboles et dans sa liturgie.

Bien connues les paroles du symbole de saint Athanase : « Le Père n'est d'aucun autre, ni fait, ni créé, ni engendré (2). » Et celles du onzième concile de Tolède : « Nous croyons le Père, ni engendré ni créé, mais inengendré, parce qu'il ne tire son origine d'aucun autre (3). »

Saint Léon IX, dans sa profession de foi, croit et prêche « le Père inengendré, le Fils unique engendré,

(1) S. Joan. Damasc., *De Fide Orthodoxa*, lib. I, c. viii; *P. G.*, CXIV, 817. — Cf. S. Augustin., lib. VI *De Trinit.*, cc. vi et vii; *P. L.*, XLII, 915, ss.
(2) Denzinger-Bannwart, 39.
(3) Idem, 275.

le Saint-Esprit ni engendré ni inengendré, mais procédant du Père et du Fils (1). »

Dans l'office de la sainte Trinité, l'Eglise chante : « Nous vous louons, ô Dieu, vous le Père inengendré, vous le Fils unique engendré, vous l'Esprit-Saint Paraclet, sainte et indivisible Trinité (2). » Le symbole de foi imposé à ceux qui vont recevoir l'ordination épiscopale prêche « le Père inengendré, le Fils unique engendré, le Saint-Esprit ni engendré ni inengendré, mais procédant du Père et du Fils ».

Ainsi, le terme d'inengendré redit d'une nouvelle manière et accentue encore ce que traduisait déjà l'expression de Principe sans principe. Et telle est la raison théologique de cette appellation. Il mérite par excellence le titre d'inengendré celui qui n'a pas d'origine, qui ne vient d'aucun autre, et duquel on peut dire : il est parce qu'il est.

Le Père ne doit qu'à lui-même sa béatitude, tandis qu'il est pour les deux autres personnes et pour nous aussi, quoique d'une manière bien différente, la source de toute vie et de toute félicité (3).

(1) IDEM, 346.
(2) Ant. *Magnif.*, II, Vesp.
(3) Notre félicité vient de la Trinité tout entière, mais, puisque le Père est le principe de la Trinité, il est la source première de notre bonheur.

CHAPITRE III

La personne et les noms du Fils

I

LE NOM DE FILS

C'est le nom de Fils qui est donné le plus fréquemment à la seconde personne dans l'Ecriture et dans la Tradition.

Les prophéties de l'Ancien Testament annoncent le Fils, en même temps qu'elles rendent hommage à sa divinité : « Le Seigneur m'a dit : Tu es mon Fils, je t'ai engendré aujourd'hui (1). »

Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui aime tant à parler de *son* Père, se plaît également à se désigner sous le nom de Fils : « Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique (2). » Et, dans la formule

(1) *Ps.* II, 7.
(2) JOAN., III, 16.

du baptême, qui doit être, avons-nous dit, une règle de foi dans son Eglise, il s'applique ce nom comme celui qui caractérise le mieux ses relations avec la première et la troisième personne : « Vous les baptiserez au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit (1). » Le Père, à son tour, nous le présente ainsi : « Voici mon Fils bien-aimé, écoutez-le (2)! »

C'est celui que les apôtres ont à cœur de prêcher et de glorifier : « Vous êtes le Fils du Dieu vivant, s'écrie saint Pierre sous l'inspiration du Père céleste (3). » Le disciple bien-aimé insistera particulièrement sur ce titre, qui semble réserver des délices à son ardente piété : « Nous avons vu la gloire du Fils Monogène. — Le Fils unique qui est dans le sein du Père nous a révélé ces secrets (4). — Nous savons que le Fils de Dieu est venu, et il nous a donné l'intelligence afin que nous connaissions le vrai Dieu et que nous soyons dans son Fils véritable. Celui-ci est le vrai Dieu et la vie éternelle (5). »

Saint Paul adore le Fils de l'amour de Dieu (6) le propre Fils de Dieu (7).

Quant à la tradition ecclésiastique, tous les documents du Magistère suprême désignent la seconde personne par le nom de Fils (8). Aussi bien Pie VI a-t-il condamné les novateurs de Pistoie pour avoir dit que « les personnes divines, selon leurs proprié-

(1) MATTH., XXVIII, 19.
(2) MATTH., III, 17.
(3) MATTH., XVI, 16.
(4) *Evang.* JOAN., I, 14, 18.
(5) *I. Epist.* JOAN., V, 5.
(6) *Colos.*, I, 13.
(7) *Rom.*, VIII, 32.
(8) Voir plus haut, pp. 69 ss

tés personnelles et incommunicables, seraient plus exactement appelées Père, *Verbe* et Esprit-Saint; comme s'il fallait regarder comme moins propre et moins exacte l'appellation de *Fils* consacrée par tant de passages de l'Ecriture, par la voix même que le Père fit entendre du ciel et au sein de la nuée, par la formule du baptême telle que l'a prescrite Jésus-Christ, par la célèbre confession qui valut au chef des apôtres d'être appelé Pierre et bienheureux, par le Christ lui-même. Il faudrait plutôt retenir ce que le Docteur Angélique, formé à l'école de saint Augustin, a si bien enseigné : le nom de Verbe comporte la même propriété que le nom de Fils (1), ou, selon les termes de saint Augustin (2), il est appelé Verbe au même titre qu'il est appelé Fils (3). »

Procédant véritablement par voie de génération, la seconde personne est réellement le Fils de Dieu, et ce nom exprime le plus parfaitement possible sa consubstantialité et sa distinction d'avec les autres personnes. La consubstantialité, car, pour porter avec vérité le titre de Fils, il faut posséder la substance du Père; et, puisque en Dieu il n'y a ni multiplicité ni division, cette substance doit être identique dans le Père et dans le Fils. La distinction des personnes : Fils et Père, comparés entre eux comme terme et principe, ne peuvent pas plus s'identifier que des relations mutuelles réellement opposées. Mais où il y a paternité et filiation il y a nécessairement amour du Père

(1) S. Thom., I P., q. 34, a. 2, ad 3.
(2) S. Augustin., *De Trinit.*, lib. VII, c. 2; *P. L.*, XLII, 936.
(3) Pii VI, Bull. *Auctorem Fidei;* Denzinger-Bannwart, 1597.

et du Fils, et, donc, il doit exister un troisième terme, procédant du Père et du Fils et distinct de l'un et de l'autre, comme tout terme de son principe.

Ce nom rend hommage aussi à l'éternité de la seconde personne. Comme les processions intérieures constituent la vie même de la divinité, la première personne est Dieu parce qu'elle est Père et la seconde est Dieu parce qu'elle est Fils; et, donc le Père n'a jamais pu être sans le Fils, pas plus que le Fils sans le Père. Nous avons, d'ailleurs, montré plus haut que le Père engendre le Fils et que le Père et le Fils soupirent l'Esprit-Saint nécessairement et naturellement, quoique avec conscience et spontanéité.

Ainsi, le nom de Fils implique éternité et consubstantialité.

Il appelle un adjectif qui lui convient nécessairement : Fils *unique*. Notre-Seigneur se définit le Fils unique du Père (1); saint Jean emploie ce terme avec une véritable tendresse : le Monogène qui est dans le sein du Père (2).

Symboles et conciles proclament à l'envi que le Fils est l'unique, l'unique engendré : *Unigenitus*.

La raison théologique est toute manifeste. Le terme de la génération divine, infini comme son principe, égale toute la fécondité du Père, reproduit toute sa

(1) JOAN., III, 16, 18.

(2) I, 18. « Μονογενής ne signifie pas toujours « Fils unique », mais peut signifier simplement « unique », « seul de son espèce ». Mais chez saint Jean, le sens de « Fils unique » est certain, non seulement dans III, 16, 18, et I JO., IV, 9, où μονογενής est joint à υἱός, mais aussi dans I, 14, 18, où il est opposé à Πατήρ. » J. LEBRETON, *Les Origines du dogme de la Trinité*, p. 397, not. 3.

grandeur : comme Dieu est Père seulement, ainsi est-il Père d'un seul. L'expression, déjà expliquée, *Solius Pater* exige *Unigenitus Filius*.

Les êtres créés peuvent se dire fils par analogie, dans un sens lointain, et selon les quatre modes qui répondent à la paternité de Dieu à l'égard des créatures : à titre de *vestige*, à titre d'*image*, par la *grâce*, par la *gloire*, comme nous l'avons montré précédemment. La grâce et la gloire surtout nous rendent fils, parce qu'elles impriment en nous pour ainsi dire les traits et la figure de Dieu et font de l'âme transformée le miroir très pur dans lequel Dieu peut, en quelque sorte, se reconnaître et se contempler.

II

LE NOM DE VERBE

Certains hérétiques de la fin du deuxième siècle, connus sous le nom d'*Aloges*, rejetaient le quatrième évangile et refusaient de reconnaître le Logos prêché par saint Jean (1). Ils ne firent pas école, et l'antiquité chrétienne a été unanime à donner à la seconde personne le titre de Logos ou de Verbe. Les hérétiques, en général, l'ont préféré à celui de Fils de Dieu. Les modalistes, qui niaient la distinction réelle des personnes, employaient avec complaisance un

(1) Cf. S. IREN., *Adv. Hæres.*, lib. III, 11, 9; *P. G.*, VII, 890, 891; S. EPIPHAN., *Hæres.*, LI; *P. G.*, XLI, 892.

terme dans lequel la subsistance personnelle n'est pas indiquée aussi clairement que dans le nom de Fils; les subordinatiens et les ariens l'adoptèrent aussi, parce qu'il exprime moins directement que Fils la consubstantialité avec le Père. Nous venons de voir que le synode de Pistoie proposait de remplacer « Fils » par « Verbe » dans la formule trinitaire.

Cet usage abusif n'empêche point que le nom de Verbe convienne proprement à la seconde personne. Il lui est donné par l'Ecriture : « Au commencement était le Verbe et le Verbe était auprès de Dieu et le Verbe était Dieu... Et le Verbe s'est fait chair (1). — Nous vous annonçons, s'écrie le disciple bien-aimé au début de sa première épître, nous vous annonçons ce que nous avons vu du Verbe de vie. — Son nom, chante l'Apocalypse, sera appelé le Verbe de Dieu (2). »

Il lui est donné par l'Eglise dans ses conciles et dans sa liturgie. Les Pères d'Ephèse confessent que Marie est véritablement la Mère de Dieu, parce qu'elle a engendré selon la chair le Verbe de Dieu fait chair, que le Verbe de Dieu s'est uni à la chair selon l'hypostase, que le Verbe de Dieu a souffert et a été crucifié dans la chair. Et ce ne sont pas là des textes isolés, presque tous les canons, c'est-à-dire les anathématismes de saint Cyrille adoptés par le concile, nomment le Verbe (3). Le concile de Chalcédoine adore « le seul et même Fils et Dieu Monogène,

(1) *Evang.* JOAN., I, 1, 14.
(2) *I Epist.* JOAN., I, 1; *Apoc.*, XIX, 13.
(3) Cf. DENZINGER-BANNWART, 113, 114, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 124.

le Verbe, Notre-Seigneur Jésus-Christ (1) ». Semblable terminologie au deuxième concile de Constantinople, où il est fait constamment allusion au Verbe, au Verbe de Dieu, au Dieu Verbe (2). La liturgie célèbre le Verbe céleste qui, sans quitter la droite du Père, est venu parmi nous accomplir son grand œuvre, le Verbe qui avant tous les siècles procède de l'intelligence du Père : *Verbum supernum prodiens* (3), *Verbum quod ante sæcula e mente Patris prodiit* (4).

Il sera facile de se convaincre combien cette appellation est légitime si l'on considère les diverses acceptions de *Verbum* ou de *Logos*. Il peut signifier concept de l'intelligence, parole intérieure, raison, définition; et chacune de ces acceptions se vérifie parfaitement de la seconde personne.

La procession d'intelligence en Dieu a pour terme un concept entièrement semblable à celui qui le profère, et cela en vertu même de l'origine, en sorte que le Verbe est image et Fils par nature. Le concept est l'enfantement immaculé de l'esprit : chez nous, il n'est qu'accident, en Dieu il est substance, mais il est encore plus pur que chez nous, si bien que saint Jean Damascène l'appelle splendeur (5) et que saint Ambroise peut dire : il est Verbe parce qu'il est immaculé : *Verbum, quia immaculatum* (6).

Le verbe est aussi la parole par laquelle le connais-

(1) IDEM, 148.
(2) IDEM, 214, 217, 218, 219, 220, 221, etc...
(3) *Offic. SS. Sacrament.*, Hymn. Laud.
(4) *Offic. SS. Rosarii*, Hym. I, Vesp.
(5) S. JOAN. DAMASC., *De Fide Orthodoxa.*, lib. I, c. VIII; *P. G.*, XCIV, 816.
(6) S. AMBROS., *De Fide*, lib. II, c. II; *P. L.*, XVI, 532.

sant se dit lui-même et se fait connaître. Notre Dieu n'est pas muet, remarque encore saint Jean Damascène (1); il a aussi sa Parole pour se dire, se traduire, se manifester. C'est la seconde personne : elle reproduit le Père excellemment, puisqu'elle est un autre lui-même, l'empreinte de sa substance (2); elle le manifeste entièrement, comme la splendeur, le rayonnement manifestent la lumière. Elle est donc la révélation du Père, son Verbe et sa Parole, dit saint Augustin, parce qu'elle le fait connaître : *Verbum autem Patris ideo dictum est quia per eum innotescit Pater* (3).

La parole ne se concevant pas sans la raison, logos signifie aussi raison, et le Logos de Dieu est la Raison éternelle par laquelle Dieu se représente et la nature divine et les personnes divines et les créatures. Le Verbe, en effet, est l'expression de ce que Dieu connaît. Par un seul acte immuable Dieu se voit, avec toutes ses profondeurs, et tout ce qu'il peut produire et tout ce qu'il réalise en dehors de lui. Le Verbe ou le Logos exprime tout cela. Dieu aussi se parle excellemment, et il ne se parlerait pas entièrement, dit saint Augustin, s'il y avait dans son Verbe quelque chose de moins que dans sa science (4) : donc tout ce qui est dans la science de Dieu est dit et parlé dans le Verbe.

Par rapport à Dieu, le Verbe est la raison qui

(1) S. JOAN. DAMASC., *De Fide Orthodoxa*, lib. I, c. VI; *P. G.*, CXIV, 801, 804.
(2) *Hebr.*, I, 2.
(3) S. AUGUSTIN., *De Fide et Symbolo.*, *P. L.*, XLI, 183.
(4) S. AUGUSTIN., *De Trinit.*, lib. XV, c. XIV; *P. L.* XLII, 1076.

exprime, non pas la raison qui produit; car il ne produit ni l'essence, ni les attributs divins, ni la personne du Père, ni sa propre personne; et, s'il produit avec le Père le Saint-Esprit, ce n'est qu'à titre de principe, non pas à titre de cause : il ne peut donc être appelé la cause exemplaire de l'Esprit-Saint.

Par rapport aux créatures, il est à la fois la raison qui *exprime* et la raison qui *produit*, car il est l'archétype où tout est représenté, la science efficace qui influe activement dans la production des êtres. On peut, par une légitime adaptation, interpréter en ce sens les paroles du psaume : *Dixit et facta sunt*, Dieu dit par son Verbe et tout a été fait, parce que le Verbe désigne la raison directrice et effective des œuvres divines (1).

Le Verbe est encore la définition du Père. Aucun être créé ne peut ni définir ni décrire Dieu entièrement, car l'Infini ne peut se traduire dans le fini; mais le Verbe, le Logos, réalise par rapport au Père toutes les conditions d'une définition parfaite. La définition doit être adéquate au défini, le Verbe égale en tout le Père; la définition doit exposer l'objet, c'est-à-dire l'expliquer, le décrire, le Verbe explique le Père, dont il est l'éternelle expression; la définition est la manifestation de l'objet, en sorte qu'un objet est compris dès qu'il est bien défini; le Verbe est la révélation du Père, son rayonnement, *per eum inno-*

(1) « Verbum Dei ejus quod in Deo Patre est, est expressivum tantum; creaturarum vero est expressivum et operativum : et propte hoc dicitur in psalm., 32, 9 : *dixit* et *facta sunt*, quia importatur in Verbo ratio factiva eorum quae Deus facit. » S. THOM., I P., q. 34, a. 3.

tescit Pater, et voir le Verbe c'est voir le Père : *Qui videt me videt et Patrem* (1).

III

LE NOM D'IMAGE

Dans une acception très générale, l'image se prend pour tout ce qui est la représentation d'un objet, son idéal, son archétype, son modèle : sous ce point de vue, l'essence divine, qui est l'exemplaire éternel des êtres, peut être appelée image; et alors ce nom, aussi bien que celui de l'essence, reste commun aux trois personnes.

Mais, au sens propre, l'image est la ressemblance d'un autre objet, exprimée d'après lui et tirée de lui. Trois conditions requises. D'abord, distinction et pluralité : un être est soi-même, il n'est pas son image. Ensuite, ressemblance, non pas sur un point accidentel — car on ne dira pas qu'un homme est l'image d'un autre parce qu'il lui ressemble pour la taille ou pour la couleur —, mais selon la nature spécifique, comme l'image du roi est dans son fils, ou du moins selon une propriété caractéristique ou un signe distinctif de l'espèce, comme l'image du roi est dans la médaille où sont gravés ses traits. Il faut, enfin, que l'image soit exprimée d'après l'objet,

(1) Joan., XIV, 9.

tirée de lui, produite à son imitation, comme pour le copier : une goutte d'eau, entièrement semblable à une goutte d'eau, une rose entièrement pareille à une autre rose, ne sont pas des images, parce que l'une n'est pas copiée sur l'autre, n'est pas venue de l'autre. On voit donc que l'image doit procéder d'un modèle et lui être semblable en vertu même de sa procession, c'est-à-dire par le fait qu'elle est tirée de lui.

Pour compléter ces explications, ajoutons qu'on peut distinguer trois sortes d'images. L'image *artificielle* reproduit un signe caractéristique de l'espèce, tels le tableau, la pièce de monnaie, la médaille. L'image *intentionnelle* est la représentation de l'objet dans la connaissance, en quelque sorte son vicaire dans nos facultés : ainsi l'arbre est présent par son image intentionnelle dans notre vue, dans notre imagination, dans notre esprit. L'image *naturelle* est la reproduction physique du modèle, ainsi que le père se contemple dans son fils. La notion d'image en général n'exige pas qu'il y ait égalité absolue entre la copie et l'exemplaire : le tableau et l'idée sont de vraies images sans être égaux ou consubstantiels à la réalité qu'ils représentent; mais l'image naturelle et parfaite ne se conçoit pas sans cette égalité, car il faut qu'on retrouve en elle et de la même manière tout ce qui est dans l'original.

Deux questions maintenant à résoudre : le nom d'image convient-il à la seconde personne et ne convient-il qu'à elle?

Sur le premier point, unanimité absolue de la Tradition, fondée sur les affirmations les plus catégo

riques de l'Ecriture. Saint Paul appelle le Christ l'image de Dieu (1), l'image du Dieu invisible (2). Plus énergique encore l'expression de l'épître aux Hébreux : le Fils est l'*empreinte* de la substance du Père (3), c'est-à-dire : comme l'empreinte laissée sur la cire par un sceau est la forme qui retrace l'original, le Fils est la forme qui reproduit entièrement le Père.

Les saints Docteurs se servent de ce nom d'image pour prouver contre les ariens la consubstantialité de la seconde personne. Ainsi argumente saint Athanase : « Celui qui est l'image du Père doit lui être semblable en tout et posséder sa nature : puisque le Père est vu dans le Fils, il ne peut pas y avoir dissemblance entre l'un et l'autre (4). » — De même saint Hilaire : « Lorsque le Fils est connu, le Père est connu en lui, naturellement; parce que la même substance est dans les deux, le Fils compris, le Père l'est aussi. Le Fils étant l'image, il ne peut pas être dissemblable, il représente son principe parfaitement (5). » — Saint Basile insiste sur cette idée : quoique distinct comme personne, le Fils est cependant l'image qui fait voir l'original, pour ainsi dire le visage du Père, la figure dans lequel le Père est connu (6).

(1) *II. Cor.*, IV, 5.
(2) *Colos.*, I, 15.
(3) *Hebr.*, I, 3.
(4) S. ATHANAS., *De Decretis Nicænæ synodi*, 30, et *Orat.*, I, 16; *P. G.*, XXV, 472, et XXVI, 45, ss.
(5) S. HILAR., *De Trinit.*, VII, 37; *P. L.*, X, 230-231.
(6) S. BASIL., *Epist.* XXXVIII, al. XLVIII, 8; *P. G.*, XXXII, 340. — « Non autem Pater et Filius simul ambo imago, sed Filius solus imago Patris. » S. AUGUSTIN., VI, *De Trinit.*, I. 2; *P. L.*, XLII, 925.

Nulle difficulté pour établir que toutes les conditions de l'image naturelle et parfaite se réalisent ici. D'abord, pluralité des personnes. Le Père n'est pas son image, parce qu'il n'est pas distinct de lui-même, mais le Fils, de ce chef qu'il est une autre hypostase, peut être l'image du Père. Ensuite ressemblance spécifique, car c'est la même substance dans le Père et dans le Fils. Elle est copiée et tirée du Père, comme du principe dont elle émane, et elle a lieu nécessairement en vertu de la procession d'intelligence; car le verbe, par la nature de l'intellection, est semblable au principe qui le profère. Enfin, égalité absolue entre la copie et le modèle, attendu que le Fils est dans le Père et réciproquement, et que voir l'un c'est voir l'autre : *Qui videt me videt et Patrem* (1).

Il reste donc démontré que le nom d'image convient admirablement à la seconde personne.

Sur l'autre point, à savoir, ne convient-il qu'à elle? divergence de langage entre les Pères grecs et les Pères latins. Les Pères grecs, préoccupés surtout de défendre la divinité de la troisième personne, posent comme principe que le Saint-Esprit est au Fils ce que le Fils est au Père; et donc, si le Fils est l'image du Père, le Saint-Esprit doit être l'image du Fils. Ils fondent leur théorie sur un texte de saint Paul : « Ceux que Dieu a prédestinés à devenir conformes à

(1) Joan., xiv, 9.

l'image de son Fils (1). » D'après les Latins — et leur interprétation ressort du contexte même — le sens est celui-ci : les élus doivent reproduire en eux la ressemblance du Christ, retracer l'image qui est le Christ, être eux-mêmes l'image du Christ, devenir d'autres christs; d'après les Grecs, les élus doivent être conformes à l'image du Christ qui est le Saint-Esprit.

Voici quelques témoignages : « Le Fils, dit saint Athanase, est dans le Saint-Esprit comme dans sa propre image, de même que le Père est dans le Fils. Or, si l'Esprit-Saint est l'image du Fils, il n'est pas créature mais Dieu (2). » — « L'image du Dieu invisible, écrit à son tour saint Basile, c'est le Fils, l'image du Fils c'est l'Esprit-Saint; et ceux qui ont l'Esprit-Saint sont conformes au Fils, selon qu'il est écrit : « Ceux que Dieu a prédestinés à devenir conformes à l'image de son Fils. » — « Ainsi le Saint-Esprit est l'image vraie et naturelle du Fils (3). » — « Parce que le Fils est l'image très exacte du Père, conclut saint Cyrille, recevoir le Fils c'est recevoir le Père; et donc ceux qui reçoivent l'image du Fils, l'Esprit-Saint, reçoivent également le Fils et le Père qui est en lui (4). »

Du point de vue particulier où se placent les Pères grecs, cette doctrine est inattaquable : comme le Fils reçoit la nature du Père, le Saint-Esprit la reçoit du Fils, et, puisque la nature est la même dans les trois,

(1) *Rom.*, VIII, 32.
(2) S. ATHANAS., *Epist.* I *ad Serap.*, 20, 24; *P. G.*, XXVI, 577, 588.
(3) S. BASIL., *Advers. Eunom.*, 5; *P. G.*, XXIX, 724, 25.
(4) S. CYRILL. ALEXANDR., *Thesaur.*, XXXIII; *P. G.*, LXXV, 572.

le Saint-Esprit est semblable au Fils autant que le Fils est semblable au Père.

Les Docteurs latins considèrent la question sous un jour plus complet et ils font appel, pour la résoudre, à une psychologie plus profonde. Ils montrent que la production du Verbe est une vraie génération dont le terme doit être appelé Fils, parce que, en vertu même de la procession d'intelligence, il est en tout semblable à son principe; que, par contre, la production de l'Amour n'est pas une génération et que la troisième personne ne doit pas être appelée Fils, vu que, si elle est semblable, c'est à cause de l'identité de substance dans les trois personnes et non pas en vertu de la procession de volonté. Pareillement, disent-ils, pour qu'il y ait image au sens plénier, il faut que la ressemblance provienne du mode même d'émanation. Le Père ne peut être appelé image, parce qu'il ne procède pas; le Saint-Esprit ne peut être appelé image, parce que, bien que procédant, il n'est pas semblable par la nature de la procession d'amour Le Fils procède, le Fils est semblable en vertu de la procession de Verbe : donc le nom d'image est le nom propre du Fils et c'est à lui seulement que l'Ecriture l'attribue (1).

***

De même que le titre de fils peut être communiqué à la créature, ainsi pouvons-nous devenir par analogie les vivantes images de Dieu. Dans l'ordre

(1) Cf. S. THOM., I P., q. 35, a. 2.

naturel, nous lui sommes déjà semblable selon la vie intellectuelle, parce qu'il y a chez nous, dans la connaissance, un principe qui comprend, un verbe engendré et un amour qui procède. La ressemblance se parfait lorsque nous connaissons Dieu par la grâce et que nous l'aimons par la charité, car alors, ayant, comme lui, un verbe et un amour surnaturels, nous sommes, pour ainsi dire, élevés à son niveau; mais cette lumière n'exclut pas toute obscurité, cet amour, sujet aux défaillances, n'est pas consommé. La ressemblance deviendra complète au ciel, lorsque nous serons rendus déiformes par la lumière de gloire, participation du Verbe divin, et par l'amour béatifique, participation de l'Amour substantiel.

Voilà donc trois images de Dieu dans l'homme: l'image de la *nature* ou de la création, l'image de la *grâce* ou de la seconde création, l'image de la *gloire*, alors que, transformés en Dieu, nous pourrons, pour une éternité, vivre de sa vie, aimer de son amour (1).

IV

LES AUTRES NOMS DE LA SECONDE PERSONNE

Les trois noms que nous venons d'étudier caractérisent parfaitement la seconde personne. Le terme de Fils exprime directement la relation avec le Père

(1) Cf. S. THOM., I P., q. 95, aa. 1-8; BOSSUET; *Connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. IV, nn. VIII-X.

et la consubstantialité, et il insinue qu'il y a en Dieu une famille et une vie d'intimité; le Verbe rappelle que la génération du Fils, toute spirituelle, toute immaculée, est une procession d'intelligence; l'Image redit la ressemblance absolue, l'égalité avec le Père, qu'il reproduit et fait connaître.

A ces trois noms se ramènent d'autres appellations qui les expliquent et les complètent.

Nous avons déjà remarqué que le Fils est le Dieu *Monogène*, *Unigenitus*, parce que le terme engendré par Dieu est tellement beau, magnifique, excellent, qu'il doit rester unique.

Il est appelé aussi *Premier-né*. Ce mot dans l'Ecriture a le sens de fils unique particulièrement chéri, ou bien il indique la relation avec d'autres êtres qui partagent avec lui, par analogie, la dignité de fils. Le Verbe de Dieu est, dans une acception générale, le Premier-né de la création (1). Cause exemplaire première, il est le moule nécessaire, l'idéal d'après lequel est conçu et fait l'univers, et ainsi tous les êtres sont produits à son image. Sous un point de vue plus étroit, et par rapport aux créatures élevées à l'ordre surnaturel de la grâce et de la gloire, il est le Premier-né en ce sens que toute filiation accidentelle est une participation de la filiation essentielle propre à la seconde personne. Enfin, dans une acception plus particulière encore, il devient, par l'Incarnation, le Premier-né entre beaucoup de frères (2), du fait qu'il est le modèle de tous les prédestinés, leur principe et leur fin.

(1) *Colos.*, I, 7.
(2) *Rom.*, VIII, 29.

De ce qu'il est le Fils par nature, il doit être la *Voie* qui conduit au Père les enfants adoptifs. Aussi bien, quand l'apôtre Thomas demande : Comment pouvons-nous connaître la voie? Jésus répond-il : Moi, je suis la *Voie*, personne ne vient au Père sinon par moi (1).

Du nom de Verbe se rapproche celui de *Sagesse*, donné à la seconde personne tant par la Tradition que par l'Ecriture. La Sagesse peut désigner un attribut essentiel du Dieu infini qui fait tout avec ordre, avec nombre, avec poids et mesure (2), et dans ce cas l'appellation s'applique aux trois personnes; ou bien elle se prend pour le terme infini qui procède de la connaissance du Père et le manifeste adéquatement. Il devient alors un nom propre, synonyme de Verbe, et signifie la divine hypostase que le Père produit en se disant lui-même et en disant sa science, son ordre, sa beauté. C'est ainsi que l'Eglise chante : « O *Sagesse*, qui êtes sortie de la bouche du Très-Haut, qui atteignez toutes choses d'une extrémité à l'autre avec force et qui disposez tout avec suavité, venez nous enseigner la voie de la prudence (3). »

Un autre titre qui se rapporte à la connaissance, c'est celui de *Vérité*. Tout verbe est une représentation nécessairement vraie, comme tout concept est nécessairement conforme à son objet (4); plus le verbe est parfait, plus la vérité est complète. Verbe infini, la seconde personne est donc aussi et nécessairement

(1) JOAN., XIV, 4, 6.
(2) *Sap.*, VIII, 1.
(3) Ant. *O* de l'Avent.
(4) Cf. notre *Cursus Philosophiæ Thomisticæ*, t. I, p. 265.

la Vérité première qui peut dire : La Vérité c'est moi, *Ego sum Veritas* (1).

En tant que Verbe, le Fils nous communique la connaissance du Père, laquelle est la seule vraie vie, la vie qui demeure, comme dit Notre-Seigneur : « La vie éternelle, ô Père, consiste à vous connaître, vous et celui que vous avez envoyé, Jésus-Christ (2). » C'est donc à bon droit que la seconde personne est appelée la *Vie : Ego sum Vita* (3). Sous un autre point de vue encore, le Verbe est la Vie, parce qu'il est l'idéal vivant dans lequel tous les êtres sont représentés et qui a pour rôle de les réaliser ensuite dans leur existence propre. Enfin, il est de nouveau la Vie dans l'Incarnation, où il vient verser dans les âmes la vie surnaturelle avec plénitude et surabondance (4). C'est pourquoi le disciple bien-aimé choisira cette expression pour raconter le mystère du Verbe Incarné : « Nous vous annonçons la *Vie*, qui a été manifestée, la Vie éternelle qui était auprès du Père et qui nous est apparue (5).

Exemplaire et moule des créatures, le Verbe devient aussi le principe qui les produit au dehors, et par là même il mérite les noms de *Vertu de Dieu, Bras de Dieu, Droite de Dieu.* La puissance divine se communiquant du Père au Fils et du Fils au Saint-Esprit, on conçoit que la seconde personne soit appelée la *Droite* du Père et la troisième personne le *Doigt* de

(1) JOAN., XIV, 6.
(2) JOAN., XVII, 3.
(3) JOAN., XIV, 6.
(4) JOAN., *Prol.* et X, 10 : « Ego veni ut vitam habeant et abundantius habeant. »
(5) JOAN., I, 2.

cette main, comme chante le *Veni Creator : Digitus Paternæ Dexteræ*, ou selon la formule plus antique, *Dextræ Dei tu Digitus.*

Au nom d'Image répond le nom de *Lumière.* En Dieu, en effet, l'image est la reproduction totale de l'infinie clarté; et, de même que l'image procède de son modèle par la voie de la lumière, ainsi la seconde personne procède de la première, son idéal. Il est donc juste de la célébrer sous ce nom joyeux : Lumière de Lumière, *Lumen de Lumine.* Le Père est la lumière source, le Fils est le miroir où cette infinité se réfléchit tout entière.

Pour la même raison, le Fils est la *Splendeur*, le *Rayonnement*, la *Gloire* du Père, le *Visage* de Dieu, la *Face* de Dieu. L'homme se reconnaît en regardant son visage dans le miroir, le Père se contemple dans son Fils, et, nous aussi, en voyant le Fils, Visage du Père, nous contemplons le Père, pour jouir de lui.

Ces divers titres sont couronnés par ceux de *Seigneur* et de *Roi.* Parce qu'il est Fils, il est héritier, riche comme le Père, exerçant avec lui le souverain domaine sur toutes choses; parce qu'il est Verbe et Image, il est l'exemplaire et la cause de l'univers, et, par suite, il a le droit de le gouverner et d'en disposer comme Seigneur et Roi.

Dans l'Incarnation il devient Seigneur et Roi par des titres qui méritent de notre part une reconnaissance éternelle, ayant voulu qu'au droit de naissance s'ajoutât le droit de conquête à l'égard de tous les rachetés (1).

(1) Voir les divers titres du Rédempteur dans notre livre : *Le Mystère de la Rédemption*, chap. VIII.

L'Eglise fait monter au ciel toutes ses prières par le Christ Notre-Seigneur, *per Christum Dominum nostrum :* ainsi devons-nous rendre par le Christ à notre premier et unique Principe l'adoration et à notre Fin dernière l'amour (1).

(1) Les différents noms du Fils et ceux du Saint-Esprit sont exposés avec beaucoup de science et de piété par Dom L. JANSSENS, *De Deo Trino*, pp. 522, 533, 643, ss.

CHAPITRE IV

La personne et les noms du Saint-Esprit

I

LE NOM DE SAINT-ESPRIT

Considérés séparément, les deux termes esprit et saint s'appliquent également aux trois personnes, car le Père est esprit et il est saint, le Fils est esprit et il est saint; mais, quand les deux termes sont unis pour former une expression indivisible, un seul substantif, « Esprit-Saint », ils constituent le nom propre de la troisième personne.

C'est à elle seule que l'Ecriture l'a réservé. Pour annoncer à Marie l'œuvre miraculeuse de l'Incarnation, l'ange lui dit : « Le Saint-Esprit surviendra en toi et t'enveloppera de son ombre (1). » Le même

(1) Luc., I, 35.

langage est adressé à Joseph : « Ce qui est né en elle est de l'Esprit-Saint (1). » Notre-Seigneur se sert constamment de cette expression : « Le péché contre le Saint-Esprit est irrémissible (2); — le Paraclet, l'Esprit-Saint que mon Père vous enverra en mon nom, vous enseignera toutes choses (3); — recevez le Saint-Esprit, les péchés seront remis à qui vous les remettrez (4). » — C'est elle qu'il veut consacrer à jamais dans la formule du baptême, permanent témoignage de la foi de son Eglise : « Vous les baptiserez au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit (5). » Au moment de monter au ciel, il console ses disciples par ces paroles : « Vous recevrez la vertu du Saint-Esprit, qui descendra en vous, et vous serez mes témoins dans Jérusalem et dans toute la Judée et la Samarie et jusqu'aux extrémités de la terre (6). »

Nous avons vu que les *Actes* sont comme l'Evangile de l'Esprit-Saint, nom qui revient constamment dans les récits et dans les discours : « Il faut que s'accomplisse ce que le Saint-Esprit a prédit dans l'Ecriture par la bouche de David (7). » — Le Saint-Esprit transforme les apôtres (8), choisit Paul et Barnabé (9), se révèle comme le Dieu qui a parlé à nos Pères par le prophète Isaïe (10).

(1) MATTH., I, 20.
(2) MATTH., XII, 31, 32; MARC., II, 28-30; LUC, XII, 10.
(3) JOAN., XIV, 26.
(4) JOAN., XX, 20.
(5) MATTH., XXVIII, 19.
(6) *Act.*, I, 8.
(7) *Act.*, I, 16.
(8) *Act.*, II, 4, ss.
(9) *Act.*, XIII, 2.
(10) *Act.*, XXVIII, 25.

C'est également le nom affectionné par saint Paul : « La charité de Dieu est répandue en nous par le Saint-Esprit, qui nous a été donné (1). — Ne savez-vous pas que vos membres sont le temple de l'Esprit-Saint (2)? » — Dans ses formules doxologiques, l'Apôtre unit ce terme aux noms des deux autres personnes : « Que la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ et l'amour de Dieu et la communication du Saint-Esprit soient avec vous tous (3).

Dès les débuts de l'Eglise naissante, l'expression est employée comme nom propre : « Vive Dieu, s'écrie saint Clément de Rome, et le Seigneur Jésus-Christ et le Saint-Esprit (4)! »

La théologie fournit une explication excellente de cette appellation. Esprit *unique* des deux autres personnes, la troisième doit avoir pour nom *unique* ce qui, considéré comme deux termes distincts, convient aussi bien au Père et au Fils. Voilà ce qui se vérifie présentement : pris isolément, esprit et saint se disent aussi du Père et du Fils, qui ont la nature spirituelle et la sainteté; mais, associés en un seul substantif, ils doivent former le nom propre de Celui qui unit le Père et le Fils.

Il faut à la troisième personne, amour du Père et du Fils, le nom qui exprime le mieux cet amour mutuel : ce nom c'est « Esprit-Saint ». D'abord,

(1) *Rom.*, v, 5.
(2) *I Cor.*, vi, 19.
(3) *II Cor.*, xiii, 13.
(4) S. Clem., *Cor.*, lviii, 2. — Il suffit de se rapporter au chapitre ii pour constater combien fréquemment le nom d'Esprit-Saint est donné à la troisième personne par les symboles, les conciles, les Pères, les Docteurs, les Souverains Pontifes, pp. 69, ss.

l'amour implique un mouvement, un élan qui emporte vers l'objet aimé, et le terme d'esprit ou de souffle traduit directement cette idée. D'autre part, il convient de l'appeler saint par excellence. La sainteté se dit par rapport à Dieu et à l'amour de Dieu, et, donc on regardera comme Saint par antonomase Celui qui est l'Amour de Dieu et qui pousse à aimer Dieu. Nous venons de dire que la troisième personne est l'Amour des deux autres, nous savons, par ailleurs, qu'elle inspire l'amour divin, si bien que toutes les œuvres de charité et de sanctification lui sont appropriées. Nous devons donc lui appliquer le nom de « Saint » ajouté à celui d' « Esprit », l' « Esprit-Saint ».

C'est pourquoi les Docteurs de l'Eglise Grecque se plaisent à l'appeler, comme l'avait déjà fait Notre-Seigneur (1), l'*Esprit-le-Saint*, τό πνεῦμα τό ἅγιον (2).

Esprit du Père et du Fils, Amour du Père et du Fils, il doit nécessairement procéder de l'un et de l'autre. C'est le moment d'établir le dogme catholique de cette procession.

(1) JOAN., XIV, 26.
(2) Cf. S. CLEM. ROM., *Cor.*, XVI; THEOPH. ANTIOC., *Ad Autolycum*, lib. II, n. 30; *P. G.*, VI, 1100.

II

SI LE SAINT-ESPRIT PROCÈDE DU PÈRE ET DU FILS. ETAT DE LA QUESTION

La notion même des divines processions telles que nous les avons exposées suffit à montrer que l'Esprit-Saint procède du Père, principe de la Trinité, source de toute la divinité. C'est ce qu'affirment les saintes Ecritures quand elles nous disent que l'Esprit-Saint *vient de Dieu*, c'est-à-dire du Père, principe de tout ce qui est en Dieu, qu'il est *donné par le Père*, qu'il *procède du Père :* « Nous avons reçu l'Esprit qui vient de Dieu (1); le Père vous donnera un autre Paraclet (2); lorsque viendra le Paraclet, qui procède du Père (3). »

Accord unanime sur ce point. Mais l'Esprit émane-t-il aussi du Fils? Ici, les Grecs schismatiques, se refusant à suivre l'Eglise catholique, prétendent obstinément que la troisième personne ne procède point de la seconde.

Certains historiens font remonter la controverse jusqu'à Théodoret de Cyr, qui aurait été, probablement, l'écho de Théodore de Mopsueste. Saint Cyrille d'Alexandrie, dans son neuvième anathématisme adopté par le concile d'Ephèse, prononce que l'Esprit

(1) *I Cor.*, II, 12
(2) JOAN., XIV, 16.
(3) JOAN., XV, 25.

Saint est l'Esprit *du Fils* (1) : Théodoret n'admet l'expression que s'il est bien entendu que « le Saint-Esprit ne reçoit pas la substance divine du Fils ou par le Fils », professant nettement, par ailleurs, la divinité de la troisième personne contre les macédoniens. Dans l'intérêt de la paix, saint Cyrille évita d'entrer en discussion avec lui au sujet de la procession, ayant à cœur surtout de défendre la consubstantialité du Paraclet et voulant utiliser le concours de l'évêque de Cyr contre l'ennemi commun, l'hérésie des pneumatomaques.

Quoi qu'il en soit de Théodoret, les premiers qui ont reproché à l'Eglise Latine sa croyance sur la procession de l'Esprit-Saint, ce sont les monothéistes du septième siècle, ainsi que le raconte saint Maxime dans sa lettre à Marin. Le pape saint Martin I^er^ ayant condamné les erreurs des Grecs et surtout celles de monothélites, ceux-ci répliquèrent par l'offensive et incriminèrent le pontife romain d'enseigner que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils (2).

Au huitième siècle, les iconoclastes reprirent l'accusation, reprochant surtout aux moines latins de Constantinople le chant du *Filioque*.

On sait comment, vers le milieu du neuvième siècle, Photius rouvrit la controverse et provoqua un schisme qui fut consommé, au onzième siècle, sous Michel Cérulaire.

Deux questions donc à examiner : l'une dogmatique, touchant la procession elle-même : est-il vrai

(1) DENZINGER-BANNWART, 121.
(2) S. MAXIM., *Epist. ad Marin.*; *P. L.*, XCI, 134

que le Saint-Esprit procède à la fois du Père et du Fils? L'autre plutôt disciplinaire, sur l'introduction du *Filioque* dans le symbole.

III

LES PREUVES SCRIPTURAIRES

Nous pouvons ranger sous quatre chefs principaux les textes de l'Ecriture qui ont trait à ce dogme.

1° Il est dit que le Saint-Esprit est *envoyé par le Fils* : « Lorsque viendra le Paraclet que je vous enverrai d'auprès du Père (1). » Que contient donc cette idée d'envoi ou de mission? On reçoit mission d'un autre ou par manière de commandement, tel l'inférieur qui doit exécuter les ordres d'une autorité plus haute; ou par manière de conseil, comme on est instruit par un autre plus sage ou mieux informé; ou enfin par manière d'origine, lorsqu'on procède de quelqu'un, et ainsi disons-nous que le Fils est envoyé par le Père, précisément parce qu'il émane de lui.

Quant à l'Esprit-Saint, il est manifeste que ce n'est pas des deux premières manières qu'il peut être envoyé par le Fils, auquel il est égal en tout, puissant comme lui, sage autant que lui, et n'ayant pas à recevoir de lui des ordres, des instructions ou des conseils. Si donc l'Ecriture nous affirme qu'il est

(1) JOAN., XV, 25.

envoyé par le Fils, elle entend qu'il procède de lui; et la même expression insinue que les deux premières personnes sont le principe unique de la troisième, car le Fils l'envoie d'*auprès* du Père, ce qui revient à dire que le Paraclet procède du Père par le Fils.

2° Le Saint-Esprit *prend* de ce qui est au Fils : « Il prendra du mien et vous l'annoncera (1). » En Dieu une personne ne prend ni ne reçoit d'une autre personne que parce qu'elle émane d'elle. Ce qu'elle prend ou reçoit ne saurait être une qualité accidentelle, mais seulement la substance divine, l'abîme de la perfection. Ainsi donc, le Saint-Esprit prend ou reçoit du Fils toute la plénitude de la divinité, la nature infinie, en d'autres termes, tire de lui son origine, ce que signifie procéder.

3° Tout ce que le Père possède *est au Fils* : « Tout ce qu'a le Père est à moi : c'est pourquoi je vous ai dit qu'il prendra du mien et vous l'annoncera (2). » Le Fils peut donner et le Saint-Esprit recevoir parce que le Fils possède la même perfection que le Père et, donc, le Père et le Fils ont en commun la vertu de produire le Saint-Esprit; d'où il suit que la troisième personne procède des deux autres comme d'une seule et unique vertu, d'un seul et unique principe.

4° La troisième personne est appelée l'*Esprit du Fils*. « Dieu a envoyé l'Esprit de son Fils dans vos cœurs (3); si quelqu'un n'a pas l'Esprit du Christ, celui-là n'est pas des siens (4); nous sommes transformés de clarté en clarté comme par l'Esprit du Sei-

(1) JOAN., XVI, 14.
(2) JOAN., XVI, 15.
(3) *Gal.*, IV, 6.
(4) *Act.*, VIII, 9.

gneur (1); l'Esprit de Jésus ne leur permit pas d'aller en Bithynie (2). »

Et elle est appelée l'*Esprit du Fils* de la même manière qu'elle est appelée l'*Esprit du Père* : « Ce n'est pas vous qui parlez, mais c'est l'Esprit de votre Père qui parle en vous (3); si l'Esprit de Celui qui a ressuscité Jésus habite en vous (4). »

A quel titre l'Esprit est-il *du* Père? Parce qu'il procède de lui. Impossible d'éviter la conclusion : donc le Paraclet, qui est l'Esprit du Fils, procède de lui ou tire de lui son origine.

C'est pour faire comprendre, par un symbolisme saisissant, cette sublime vérité que Notre-Seigneur souffla sur les apôtres, en disant : « Recevez le Saint-Esprit (5) », comme s'il voulait dire : il vient de moi, il procède de moi, comme mon souffle, et, parce qu'il est de moi, je vous le communique.

IV

LA TRADITION PATRISTIQUE

L'Eglise Latine a toujours professé la doctrine du *Filioque*, bien que cette croyance ait acquis plus de précision et pris une extension plus considérable après les études de saint Augustin.

(1) *II Cor.*, III, 18
(2) *Act.*, XVI, 7.
(3) MATTH., X, 20.
(4) *Rom.*, VIII, 11
(5) JOAN., XX, 22.

Très important déjà le témoignage de Tertullien : « Le Fils, je ne le fais pas venir d'autre part que de la substance du Père; quant au Saint-Esprit, je ne conçois pas qu'il vienne d'ailleurs que du Père par le Fils : *Non aliunde puto quam a Patre per Filium* (1).

Marius Victorin, à propos du texte évangélique : *Si je ne m'en vais pas, le Paraclet ne viendra pas vers vous*, raisonne ainsi : « L'un vient de l'autre, l'Esprit-Saint vient du Fils, comme le Fils vient du Père; il est donc raisonnable de dire que le Saint-Esprit vient du Père (2). » L'argumentation se ramène à celle-ci : Le Saint-Esprit vient du Fils, le Fils vient du Père, donc le Saint-Esprit vient du Père et possède la nature divine. La croyance du *Filioque* est tellement indiscutable pour notre écrivain qu'il s'en sert comme d'un principe pour démontrer la consubstantialité de la troisième personne.

— « Il faut confesser, écrit saint Hilaire, que le Saint-Esprit a pour auteur (c'est-à-dire pour principe) le Père et le Fils : *Qui Patre et Filio auctoribus confitendus est* (3). — Je vous adore, ô Dieu notre Père, et avec vous votre Fils et votre Saint-Esprit, qui vient de vous par votre Fils unique (4). »

— « Le Saint-Esprit, dit saint Ambroise, *parce qu'il procède du Père et du Fils*, ne se sépare pas du Père, ne se sépare pas du Fils (5). »

(1) TERTULL., *Adv. Prax.*, IV, *P. L.*, II, 182.
(2) MAR. VICTORIN., *Cont. Arian.*, lib. I, c. XIII; *P. L.*, VIII, 1048.
(3) S. HILAR., *De Trinit.*, lib., II, 29; *P. L.*, X, 69.
(4) *Ibid.*, lib. XII, n. 57; *P. L.*, X. 472.
(5) S. AMBROS., *De Spiritu Sancto*, lib. I, c. XI, 120; P. L., XVI, 762-763.

Saint Augustin, dans le chef-d'œuvre qu'il a écrit sur la Trinité, a donné du dogme des processions une exposition magistrale qui restera définitive dans l'Eglise catholique. « Nous ne pouvons pas dire que le Saint-Esprit ne procède pas également du Fils : ce n'est pas en vain qu'il est appelé l'Esprit du Père et du Fils. Je ne vois pas que Notre-Seigneur ait voulu signifier autre chose, lorsque, soufflant sur les apôtres, il leur dit : Recevez l'Esprit-Saint (1). »

Poursuivant son étude, le Docteur d'Hippone ajoute que la troisième personne procède du Père et du Fils, comme d'un principe unique : « Il faut confesser que le Père et le Fils sont le principe du Saint-Esprit et non pas deux principes. Comme le Père et le Fils sont un Dieu et par rapport aux créatures un seul Créateur et un seul Seigneur, ainsi par rapport au Saint-Esprit sont-ils un seul principe (2). »

Il résume plus loin son enseignement : « Dans cette souveraine Trinité qui est Dieu, il n'y a aucun intervalle de temps, il n'y a pas à prouver si le Fils est d'*abord* né et si *ensuite* le Saint-Esprit a *procédé de tous les deux* parce que l'Ecriture l'appelle l'Esprit de tous les deux (3). »

Il conclut : « Si le Fils a du Père tout ce qu'il a, il tient aussi du Père que le Saint-Esprit procède de lui (4). »

Saint Fulgence, fidèle disciple de saint Augustin, fait écho à son maître : « Croyez fermement et ne

(1) S. Augustin., *De Trinit.*, lib. IV, c. xx, n. 28; *P. L.*, XLII, 908.
(2) *Ibid.*, lib. V, c. xiv; *P. L.*, XLII, 921.
(3) *Ibid.*, lib. XV, c. xxvi; *P. L.*, XLII, 1092.
(4) *Ibid.*, n. 47, col. 1094.

doutez nullement que le même Esprit-Saint qui est l'unique Esprit du Père et du Fils procède et du Père et du Fils. Le Fils, en effet, a dit : *Lorsque viendra l'Esprit de la Vérité*, lequel procède du Père : il montre par là que c'est son Esprit à lui, puisqu'il est la Vérité (1). Que le Saint-Esprit procède aussi du Fils, c'est ce que nous prêche la doctrine prophétique et apostolique (2). »

Saint Grégoire le Grand commente ainsi la parole de Notre-Seigneur : *L'Esprit que je vous enverrai d'auprès du Père :* « L'envoi désigne la procession même par laquelle le Saint-Esprit *procède du Père et du Fils.* Comme l'Esprit-Saint est dit envoyé parce qu'il procède, ainsi le Fils est dit envoyé parce qu'il est engendré (3). »

Quant aux grands Docteurs de l'Eglise Grecque, on va constater qu'ils sont d'accord pour la substance de la doctrine avec ceux de l'Eglise Latine. Voici d'abord l'ardent champion du dogme trinitaire, le magnanime Athanase : « Lorsque David disait : Il y a auprès de vous, mon Dieu, une source de vie, et dans votre lumière nous verrons la lumière, il parlait ainsi parce qu'il savait qu'il y a auprès du Père le Fils, *Source du Saint-Esprit* (4). » C'est déclarer assez nettement que le Saint-Esprit tire son origine du Fils. Ailleurs, saint Athanase s'attache à montrer que, comme le Fils est le propre du Père parce qu'il

(1) JOAN., XIV, 6.
(2) S. FULGENT., *De Fide ad Petrum*, c. XI; *P. L.*, XL, 770, ss.
(3) S. GREGOR. MAGN., *Homil.*, XXVI, In Evang., 2; *P. L.*, LXXV, 1198.
(4) S. ATHANAS., *De Incarn. cont. Arian.*, n. 9; *P. G.*, XXVI, 1000.

reçoit la substance du Père, ainsi l'Esprit-Saint est le propre du Fils parce qu'il reçoit son être de lui (1).

Didyme l'Aveugle établit que l'Esprit procède de la Sagesse et de la Vérité, c'est-à-dire le Fils, comme un consolateur qui procède d'un consolateur, un Dieu qui procède d'un Dieu (2).

Saint Epiphane fait ce raisonnement : « Si la lumière c'est Dieu et le Père, la lumière procédant de la lumière c'est le Fils, et l'Esprit-Saint *procède de tous les deux*, esprit procédant de l'esprit, car Dieu est esprit. Le Père est vraiment le Père du Fils, il est tout entier lumière; le Fils est vraiment du Père, lumière procédant de la lumière... L'Esprit-Saint, Esprit de Vérité, est la lumière procédant du Père et du Fils (3). »

Avec saint Cyrille d'Alexandrie, la doctrine de la procession du Saint-Esprit arrive presque à la précision des formules théologiques. Une fois établi que le Saint-Esprit est à la fois l'Esprit du Père et l'Esprit du Fils, le patriarche d'Alexandrie conclut qu'il *sort substantiellement de tous les deux à la fois*, c'est-à-dire qu'il *vient du Père par le Fils* (4).

Ainsi, pour saint Cyrille, il y a synonymie et équivalence entre les deux locutions : « Venir du Père et du Fils à la fois » et « venir du Père par le Fils ». Nous aurons à nous occuper de nouveau de cette formule, adoptée aussi par saint Augustin (5).

(1) IDEM, *Epist.*, I *ad Serap.*, n. 20; *P. G.*, XXVI, 576.
(2) DIDYMUS, *De Spiritu Sancto*, 36; *P. G.*, XXXIX.
(3) S. EPIPHAN., *Hæres*, 74, n. 78; *P. G.*, XLII, 488, ss.
(4) S. CYR. ALEXANDR., *De Adoratione*, I; *P. G.*, LXVIII, 148.
(5) Cf. S. AUGUSTIN., *De Trinit.*, lib. XV, c. XVIII, n. 29; *P. L.* XLII. 1081.

La croyance des Pères grecs ressort encore des témoignages précédemment expliqués (p. 204, ss.), à savoir que le Saint-Esprit est l'image du Fils parce qu'il reçoit de lui la nature divine, comme le Fils est l'image du Père parce qu'il reçoit la nature du Père.

Cet ensemble de citations suffit abondamment pour nous convaincre que l'Eglise Grecque et l'Eglise Latine n'ont jamais été en désaccord pour le fond de la doctrine du *Filioque*.

Il faut cependant observer que la terminologie n'est pas toujours entièrement identique. Les Grecs, sans exclure la formule : *de l'un* et *de l'autre*, préfèrent dire : *du Père par le Fils;* les Latins, qui reconnaissent la légitimité de cette dernière formule, accordent leurs préférences à la première.

Autre remarque : pour exprimer l'origine tirée du Père et l'origine tirée du Fils, les Latins se servent du même mot, *procedere;* les Grecs ont deux termes distincts : pour indiquer l'origine tirée du Père, ils choisissent le verbe ἐκπορεύεσθαι, procéder, employé par Notre-Seigneur dans l'Evangile : Je vous enverrai l'Esprit de Vérité qui procède du Père, ἐκπορεύεται (1); pour désigner l'origine tirée du Fils, ils disent προϊέναι. Ils entendent signifier par ces distinctions que le Saint-Esprit vient du Père comme du premier point de départ, de la source primordiale, et du Fils pour ainsi dire en second lieu, puisque c'est le Père qui donne au Fils d'être le principe de la troisième personne.

(1) JOAN., XV, 26.

Ces nuances dans l'expression n'impliquant aucune divergence fondamentale pour la doctrine, les schismatiques sont bien mal venus à invoquer la tradition des Pères grecs contre le dogme du *Filioque*.

V

LES DOCUMENTS ECCLÉSIASTIQUES

C'est bien à dessein que nous appelons un *dogme* cette croyance si antique, car le Magistère suprême, appuyé sur l'Ecriture et sur une tradition ininterrompue, l'a consacrée par de véritables définitions.

Le premier concile de Constantinople, dans sa lutte contre les pneumatomaques, aux yeux desquels le Saint-Esprit était comme la créature du Fils ou son serviteur, n'avait pas à définir que l'Esprit émane du Fils, mais, pour affirmer plus efficacement la divinité de la troisième personne, il professe qu'elle procède du Père (1). Nous savons par ailleurs que l'Eglise, à cette même époque, croyait que l'Esprit-Saint tire aussi son origine du Fils; car le synode romain, vers 380, fait cette explicite déclaration : « Le Saint-Esprit n'est pas l'Esprit du Père seulement, il est l'Esprit du Père et du Fils (2). »

Une des formules les plus autorisées de notre dogme est contenue dans le symbole dit de saint

(1) DENZINGER-BANNWART, 86.
(2) IDEM, 83.

Athanase : « Le Saint-Esprit vient *du Père et du Fils*, non pas fait ni créé, ni engendré, mais procédant (1). »

Le onzième concile de Tolède, en 675, résume ainsi la foi des siècles antérieurs : « Nous croyons aussi le Saint-Esprit, qui est la troisième personne de la Trinité, un même et unique Dieu avec le Père et le Fils, de la même substance et de la même nature... Il n'est pas l'Esprit du Père seulement, mais l'Esprit du Père et du Fils. Il ne procède pas du Père dans le Fils ou du Fils dans la créature pour la sanctifier, mais il procède de tous les deux, parce qu'il est la charité ou la sainteté de tous les deux (2). »

Il faut citer encore . La profession de foi de Léon IX : « Je crois le Saint-Esprit, vrai Dieu, plein et parfait, procédant du Père et du Fils (3). »

Le quatrième concile de Latran : « Le Père ne vient d'aucun autre, le Fils vient du Père seul, le Saint-Esprit de l'un et de l'autre, sans commencement et sans fin; le Père engendre, le Fils naît, le Saint-Esprit procède (4). »

Le deuxième concile de Lyon, 1274 : « Le Saint-Esprit procède éternellement du Père et du Fils, non pas comme de deux principes, mais d'un seul principe, non point par deux spirations, mais par une seule spiration (5). »

La profession de foi de Michel Paléologue devant le même concile : « Nous croyons le Saint-Esprit vrai

(1) IDEM, 39.
(2) IDEM, 277.
(3) IDEM, 345.
(4) IDEM, 428.
(5) IDEM, 460.

Dieu, plein et parfait, procédant du Père et du Fils (1). »

Le concile de Florence : « Le Saint-Esprit procède du Père et du Fils éternellement et reçoit sa nature et son être subsistant du Père et du Fils à la fois, de l'un et de l'autre éternellement, comme d'un seul principe et par une seule spiration... Puisque tout ce qui est au Père, le Père le donne à son Fils unique, sauf d'être Père, le Fils a du Père éternellement que le Saint-Esprit procède de lui. D'où il suit que l'addition du *Filioque* a été faite légitimement (2). »

La profession de foi de Pie IV reproduit avec l'addition du *Filioque* l'antique symbole (3).

Enfin, la profession de foi imposée aux Grecs par Grégoire XIII affirme, comme le concile de Florence, que le Saint-Esprit procède aussi du Fils et déclare légitime l'addition du *Filioque* (4).

VI

LES RAISONS THÉOLOGIQUES

Aidée de toutes ces lumières de l'Ecriture et de la Tradition et non contente d'explorer ou d'illustrer le

(1) IDEM, 463.
(2) *Decretum pro Graecis*, DENZ., 691. — Le décret *pro Iacobitis* rappelle aussi que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils à la fois. DENZ., 703.
(3) IDEM, 994.
(4) IDEM, 1084.

dogme, la théologie le sert et le défend par la puissance de l'argumentation.

Nous croyons de foi divine que le Saint-Esprit est distinct réellement du Fils comme une personne d'une autre personne. Or, comment pourrait-il ne pas se confondre avec lui, s'il ne procédait pas de lui? C'est un axiome déjà rappelé et sur lequel nous aurons encore à revenir que dans la Trinité tout est commun et indistinct dès qu'il n'y a plus d'opposition d'origine : *Omniaque unum sunt ubi non obviat relationis oppositio* (1). Il est bien établi que, si une personne émane de l'autre, elle lui est opposée comme le terme à son principe et doit se distinguer d'elle nécessairement; mais, si elle ne vient point de l'autre, si elle n'a pas pour se distinguer les relations opposées de terme à principe, on ne conçoit plus en quoi il peut y avoir pluralité, comment l'une n'est pas identifiée avec l'autre. Il ne semble donc pas possible de professer la distinction réelle entre la seconde personne et la troisième sans reconnaître, au moins implicitement, que la troisième tire son origine de la seconde.

Cette raison devient plus plausible encore si l'on observe que partout où il y a pluralité doit régner un certain ordre, de même que l'on découvre dans tout ce qui est divin l'harmonie, la grâce et la beauté. Elle existe, assurément, entre le Fils et le Saint-Esprit cette splendeur de l'ordre, qui est le charme et l'agrément de Dieu. Mais quel ordre? Non pas celui qui règle l'inférieur et le supérieur, inconcevable au sein

(1) Conc. Florent., *Decretum pro Jacobitis;* DENZINGER-RANNWART 702

de l'égalité absolue : donc, l'ordre d'origine en vertu duquel une personne émane d'une autre.

Revenons encore à notre psychologie des processions éternelles. Le Fils procède par l'opération de l'intelligence et comme verbe, l'Esprit-Saint, par l'opération de la volonté et comme amour. Or, l'universel adage, consacré par la vieille philosophie et respecté par la tradition des écoles, porte que l'appétit émane de la connaissance et notre amour, de notre verbe et de notre idée. En Dieu donc aussi l'Amour, l'Esprit-Saint, doit sortir du Verbe éternel, qui est le Fils Unique.

Il est inconcevable que l'Amour du Père et du Fils ne procède pas à la fois de l'un et de l'autre, attendu que l'amour est de deux. « Je prétends que entre moi et ceux qui m'aiment il y a quelque chose, ce n'est pas mon amour, ce n'est pas leur amour; c'est *notre amour*, mystérieuse résultante de nos deux affections, doux lien qui nous enchaîne, chaste rendez-vous où nos âmes se donnent le baiser de paix, mutuel embrassement dans lequel nos cœurs s'enivrent de joie et de félicité : *Notre amour!* Ah! si nous pouvions faire subsister cet amour, il subsisterait pour témoigner d'une manière vivante que nous nous sommes donnés (1). »

Le Père et le Fils se disant éternellement « notre amour », cet Amour subsistant est éternellement de tous les deux, procède éternellement de l'un et de l'autre, comme leur commun baiser.

(1) P. Monsabré, dixième conférence, *Les Processions divines.*

Voilà aussi le baiser que Dieu donne aux justes lorsqu'il répand en eux la grâce et la charité (1).

VII

L'ADDITION DU « FILIOQUE » DANS LE SYMBOLE

Nous avons fait observer que le concile de Constantinople se contenta de définir que le Saint-Esprit procède du Père : *Qui ex Patre procedit.* Il s'agissait alors de venger contre les Macédoniens la divinité de la troisième personne. Le moyen de lutter efficacement contre des adversaires qui représentaient l'Esprit-Saint comme la créature du Fils n'était pas de prouver que l'Esprit vient du Fils, mais bien d'établir et de définir qu'il vient du Père et possède, par conséquent, la vraie nature divine.

Mais peu à peu le besoin se fit sentir de trouver une formule qui résumât le dogme tout entier des processions éternelles. Des Docteurs de renom, des conciles qui faisaient autorité, comme ceux de Tolède, ayant mis en honneur l'expression *Filioque*, il était assez naturel que des Eglises particulières l'introduisissent dans le *Credo* chanté à la messe par tout le peuple. Cet usage est déjà constaté en Espagne au sixième siècle, dans les Gaules, au huitième, comme en témoigne le synode de Fréjus de 791.

En 809, les moines latins de Constantinople furent

(1) Cf. *Rom.*, v, 5.

vivement combattus par les moines grecs pour avoir chanté le *Filioque*. La querelle s'envenima et fut soumise à Léon III; le Pape adressa aux Eglises d'Orient une lettre importante où il affirme à deux reprises que le Saint-Esprit procède et du Père et du Fils.

A la même époque, Charlemagne convoque le concile d'Aix-la-Chapelle, où le *Filioque* est également proclamé.

Léon III approuve la doctrine du concile; toutefois, par mesure de prudence, il s'oppose encore à l'introduction de la formule dans le *Credo*. Mais l'usage ayant persisté, les souverains pontifes finirent par le sanctionner de leur suprême autorité.

Quel est le premier pape qui ait confirmé officiellement l'introduction du *Filioque*, il est difficile de le déterminer avec une certitude absolue. Plusieurs historiens nomment Nicolas Ier. Il est certain, du moins, que saint Henri obtint, en 1014, du pape Benoit VIII que le *Credo* serait chanté à Rome même pendant la messe solennelle (1).

Les théologiens orthodoxes, grecs, russes, slaves, roumains, ont reproché amèrement à l'Eglise catholique ce point de son enseignement et cette addition à son *Credo* (2). Mais, pour prouver la légitimité de l'introduction, il suffit d'insister sur deux points de

(1) Cf. Th. de Régnon., *Etudes sur la Très Sainte Trinité*, Etude XXIII.

(2) On trouvera un résumé des griefs et des arguments des orthodoxes dans l'ouvrage de Dom Placide de Meester, O. S. B., *Etudes sur la Théologie Orthodoxe*, première série (Maredsous). — Voir aussi le remarquable ouvrage du P. Palmieri, Ord. S.-A., *Theologia dogmatica Orthodoxa*. — Cf. *Diction. Théol. cath.*, « Esprit-Saint ».

première importance : d'abord, l'addition a été faite par l'autorité compétente, c'est-à-dire par le Magistère suprême auquel il appartient de sanctionner la pratique universelle des Eglises, de compléter les formules conciliaires, de même qu'il lui appartient de convoquer les conciles et de les confirmer; d'autre part, il y avait une raison de nécessité, c'est-à-dire réprimer l'erreur des schismatiques qui niaient opiniâtrément ce dogme, manifester plus hautement, par le chant solennel, la plénitude de la foi chrétienne au sujet des processions divines.

Deux documents ecclésiastiques ont proclamé la légitimité de cette introduction : d'abord la définition des Pères de Florence. « Nous définissons, dit le concile, que l'addition du *Filioque*, pour faire mieux comprendre la doctrine et à cause des *nécessités* du moment, a été légitime et raisonnable (1). » Ensuite, la profession de foi prescrite aux Grecs par Grégoire XIII, laquelle reproduit textuellement les paroles du concile de Florence (2).

VIII

SUR LA FORMULE : LE SAINT-ESPRIT PROCÈDE DU PÈRE PAR LE FILS

Deux formules, avons-nous dit (p. 225), étaient déjà usitées au cinquième siècle : le Saint-Esprit procède

(1) *Decretum, pro Græcis.* DENZINGER-BANNWART, 691.
(2) DENZ., 1084.

du Père et du Fils à la fois; le Saint-Esprit procède du Père par le Fils. Saint Cyrille les regarde comme synonymes (1). Les Grecs emploient de préférence la seconde, les Latins l'approuvent aussi et saint Augustin la fait sienne (2), mais ils se sont définitivement arrêtés à la première.

Dûment interprétée, la formule grecque ne lèse en rien l'orthodoxie. Les saints Docteurs veulent indiquer par là 1° que le Fils reçoit du Père la vertu de produire l'Esprit-Saint; 2° que le Père et le Fils ne sont pas deux principes de la troisième personne, mais un principe unique. La préposition ἐκ, *du*, donne fort bien à entendre que le Père est le principe sans principe, et la préposition διά, *par*, que le Fils est le principe émané d'un autre principe. Dire que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils, c'est marquer nettement qu'il vient du Père comme de la source première et originelle de la Trinité, et du Fils comme de la source qui reçoit du Père d'être principe d'une autre personne. De même, dire qu'il vient de l'un par l'autre, c'est faire ressortir que l'un et l'autre constituent un seul principe et non pas deux, qu'il n'y a pas deux actions, mais une seule produite par le Père et le Fils à la fois.

Tels sont les avantages de la formule grecque, qui, ainsi expliquée, traduit excellemment la parole de Notre-Seigneur : « Le Paraclet que *je* vous enverrai d'*auprès du Père* (3). » Si le Fils envoie l'Esprit

(1) S. CYRILL., ALEXANDR., *De Adorat.*, I; *P. G.*, LXVIII, 148.
(2) S. AUGUSTIN., *De Trinit.*, lib. XV, c. XVIII, *P. L.*, XLII, 1081
(3) JOAN., XV, 26.

d'auprès du Père, il est bien vrai que l'Esprit vient du Père par le Fils.

D'autre part, l'expression se prête à certaines équivoques dont il sera facile d'abuser. On pourra entendre que le Père n'est pas le principe immédiat du Saint-Esprit, mais le principe éloigné, que le Fils est seulement l'instrument du Père ou qu'il lui est subordonné comme une cause seconde à une cause première, qu'il transmet uniquement l'action du Père sans produire le Saint-Esprit.

Voilà pourquoi les schismatiques ont tant exalté la formule, la détournant dans leur sens erroné, par une interprétation perfide qui leur permettrait de nier que la troisième personne procède réellement de la seconde.

Quant à l'autre expression : *du Père et du Fils*, elle n'insinue point toute seule que le Fils reçoit du Père d'être le principe de l'Esprit-Saint ni que les deux personnes sont un seul et unique principe; mais était-il nécessaire d'exprimer ici des vérités si clairement professées ailleurs par les Latins? Par contre, la formule a l'immense avantage de frapper directement l'erreur et d'indiquer que le Fils est aussi réellement que le Père le principe de l'Esprit-Saint. C'est pour cette raison que les Grecs schismatiques l'ont tant combattue et que l'Eglise catholique lui a donné une telle place d'honneur dans son symbole de foi (1).

(1) Cf. S. THOM., I P., q. 36, a. 3.

IX

LE PÈRE ET LE FILS SONT UN PRINCIPE UNIQUE DU SAINT-ESPRIT

Si les Grecs ont répudié le *Filioque*, c'est que cette doctrine, prétendent-ils, conduirait fatalement à admettre deux principes distincts de la troisième personne. — Il suffit de réfléchir un instant sur la psychologie des processions divines pour se rendre compte qu'il n'y a pas ici deux opérations distinctes, mais une seule, puisqu'il n'y a pas deux amours, mais un seul, venant du Père et du Fils, et que le Père et le Fils sont la source commune de cette mutuelle dilection.

Notre-Seigneur, en disant : *Je vous enverrai l'Esprit-Saint d'auprès du Père* (1), donne assez clairement à penser qu'il y a un seul envoi et que le Père et lui sont un seul et même principe de cet unique envoi.

Les Docteurs catholiques ont toujours eu à cœur de prêcher ce point du dogme trinitaire. Les uns, pour le faire ressortir plus nettement, recouraient, nous l'avons vu, à la formule : *Du Père par le Fils*, les autres, qui préféraient la formule : *Du Père et du Fils*, faisaient remarquer en même temps que le Fils reçoit du Père d'être le principe de l'Esprit-Saint et que la

(1) JOAN., XV, 26.

vertu de soupirer la troisième personne est une et identique, commune au Père et au Fils (1).

Le deuxième concile de Lyon, 1274, a mis cette doctrine bien au point : « Nous professons avec foi et dévotion que le Saint-Esprit procède éternellement du Père et du Fils, non pas comme de deux principes, mais comme d'un seul principe, non point par deux spirations, mais par une seule spiration (2). Nous condamnons et nous réprouvons ceux qui auraient la présomption de nier que le Saint-Esprit procède éternellement du Père et du Fils ou la témérité d'affirmer qu'il procède du Père et du Fils comme de deux principes et non comme d'un seul principe (3). »

Même langage chez les Pères du concile de Florence : « Le Saint-Esprit vient du Père et du Fils éternellement, et il a du Père et du Fils ensemble son essence et son être subsistant, il procède de l'un et de l'autre éternellement comme d'un seul principe et par une seule spiration (4). »

Et dans la profession de foi imposée aux Grecs par Grégoire XIII : « Le Saint-Esprit procède éternellement du Père et du Fils comme d'un seul principe et par une seule spiration (5). »

La raison théologique a été signalée à maintes reprises (6).

(1) Cf. S. AUGUSTIN., V, *De Trinit.*, c. XIV, *P. L.*, XLII 920-921.

(2) Nous avons eu à expliquer plus d'une fois que la *spiration* est le terme bien choisi pour désigner la production du Saint-Esprit, lequel procède comme un souffle et un soupir d'amour.

(3) DENZINGER-BANNWART, 460.

(4) IDEM, 691.

(5) IDEM, 1084.

(6) Cf. S. THOM., I P., q. 36, a. 4.

Tout est commun en Dieu dès qu'il n'y a plus l'opposition d'origine : *Omniaque unum sunt ubi non obviat relationis oppositio* (1). Le Père et le Fils sont opposés en tant que l'un est principe et l'autre terme, mais, quand ils soupirent l'Esprit, leur commun amour, bien loin de s'opposer, ils sont un et s'enlacent dans une seule dilection : ils possèdent donc en commun cette vertu et cette action de produire la personne qui les unit et qu'ils appellent « notre Amour ».

Comme les trois personnes sont un seul Créateur, parce qu'elles ont une même vertu créatrice, ainsi le Père et le Fils, bien qu'ils soient deux personnes distinctes, constituent cependant un seul principe spirateur, parce qu'elle est une et identique, la vertu et l'action de spirer l'Esprit, leur commun Baiser (2).

LE NOM D'AMOUR

Par rapport à Dieu, ce terme comporte trois acceptions. Il se prend d'abord pour l'acte de la volonté divine à l'égard de l'objet aimé, de même que la

(1) *Decretum pro Jacobitis;* DENZ., 703.

(2) C'est la pensée de saint Bernard : le Père donne le Baiser, le Fils reçoit le Baiser, et l'Esprit est le Baiser. « Si recte Pater osculans, Filius osculatus accipitur, non erit abs re osculum Spiritum Sanctum intelligi, utpote qui Patris Filiique impertubabilis pax sit, gluten firmum, individuus amor indivisibilis unitas. » (S. BERNARD., *In Cantic.*, serm. VIII, n. 3; *P. L.*, CLXXXIII, 811.)

connaissance est l'acte de l'intelligence divine par rapport à l'objet connu; il convient alors aux trois personnes, et c'est ainsi que saint Jean a pu définir Dieu l'amour, la charité : *Deus charitas est* (1). En second lieu, pour la production de l'amour, pour l'amour qui soupire un terme digne de lui; c'est une notion commune au Père et au Fils, lesquels en s'aimant produisent l'Esprit-Saint. Enfin, pour l'amour soupiré, pour le terme procédant de deux êtres qui se chérissent et qui nécessairement se disent l'un à l'autre : « notre amour ».

Dans ce sens, l'Amour est le nom propre de la troisième personne, ainsi que l'a toujours entendu la tradition. Ils sont trois en un seul Dieu : il est un qui aime celui qui vient de lui, il en est un qui est aimé par celui dont il vient; et il en est un qui est l'amour unique de tous les deux, à savoir le Saint-Esprit; et c'est toujours le même Dieu. Saint Augustin observe que ce nom convient excellemment à l'Esprit-Saint. « Si la charité par laquelle le Père aime le Fils et le Fils, le Père, désigne ineffablement la communion de tous les deux, est-il nom plus convenable que la Charité pour appeler l'Esprit commun à tous les deux (2)? »

L'Eglise a adopté une terminologie qui lui paraît rendre très exactement sa doctrine. « L'Esprit-Saint, dit le onzième concile de Tolède, n'est pas l'Esprit du Père seulement ni l'Esprit du Fils seulement, mais l'Esprit de l'un et de l'autre. Il ne procède pas du

(1) I JOAN., IV, 16.
(2) S. AUGUSTIN., lib. V *De Trinit.*, c. V; *P. L.*, XLII, 917.

Père dans le Fils ni du Fils dans la créature pour la sanctifier, mais il procède de l'un et de l'autre, parce qu'il est la *Charité* ou la sainteté de l'un et de l'autre (1). »

C'est sous ce titre que la liturgie lui adresse des invocations : « Venez, ô Esprit Créateur, vous qui êtes la Source vive, le Feu, la Charité, *Fons vivus, Ignis, Charitas* (2).

La psychologie des processions divines nous a déjà rendu compte de cette appellation. L'Esprit-Saint procède de la volonté, tel qu'un souffle et par voie d'amour, et, comme l'amour parmi nous est le lien de deux personnes, l'Esprit est aussi le lien du Père et du Fils, la paix de tous les deux, l'unité de tous les deux, le baiser de tous les deux, *osculum Spiritus Sanctus*, selon l'expression de saint Bernard (3). Comme nous disons que l'arbre fleurit par ses fleurs, ainsi pouvons-nous dire que le Père et le Fils s'aiment par leur amour, l'Esprit-Saint (4).

VI

LE NOM DE DON

On appelle don tout bien qui est conféré gratuitement et par pure libéralité. Trois conditions requises.

(1) DENZINGER, 277.
(2) Hymn. *Veni Creator.* — S. Ambroise explique dans quel sens le Saint-Esprit est *feu* et *lumière*. *De Spiritu Sancto*, lib. I, c. XIV; *P. L.*, XVI, 767-769.
(3) S. BERNARD., *In Cantic.*, serm. VIII, n. 2; *P. L.*, CLXXXIII, 811, cité plus haut, p. 239.
(4) S. THOM., I P., q. 37, a. 2.

La première est que ce bien appartienne à celui dont il vient. Il peut lui appartenir de diverses manières : ou parce qu'il se confond avec lui — et c'est ainsi que l'essence divine est le don de Dieu aux bienheureux par la vision et l'amour béatifiques, c'est ainsi que la personne divine est le don du Verbe à l'humanité sainte dans l'Incarnation —; ou, parce qu'il est son effet propre — comme la grâce est le don de Dieu aux justes —; ou parce qu'il tire de lui son origine — et voilà comment le Fils est le don du Père, et le Saint-Esprit, le don du Père et du Fils. Il faut, en second lieu, que ce bien devienne la propriété de celui qui le reçoit, et, quand le don est Dieu lui-même communiqué *ad extra*, le donataire doit être une créature intellectuelle ou raisonnable, capable de saisir et de posséder Dieu. Il est requis, enfin, que ce bien soit donné gratuitement, en dehors de toute rétribution et sans qu'il y ait dette ou échange.

En Dieu, le don est commun à la Trinité tout entière lorsqu'elle se donne à nous par la grâce ou la gloire; il convient au Fils et au Saint-Esprit, qui nous sont donnés par le Père et deviennent nôtres, pour le temps ou pour l'éternité; il est propre à une seule personne, si elle est don en vertu de sa procession.

C'est sous ce dernier aspect que le nom de Don est réservé à l'Esprit-Saint. Ce qui procède par voie d'amour mérite excellemment d'être appelé don. N'est-il pas vrai, en effet, que l'amour est le premier et le dernier de tous les dons, celui qu'aucun ne précède et qu'aucun autre ne suit? C'est de lui que dérive tout ce que nous communiquons aux autres et

c'est lui encore qui vient couronner tout ce que nous avons donné. Le Saint-Esprit étant amour en vertu de sa procession, le nom de Don lui revient et doit lui être propre, comme Verbe et Image, en vertu de la procession d'intelligence, sont les noms propres de la seconde personne.

Aussi bien la sainte Ecriture et les Pères ont-ils soin de représenter l'Esprit comme un don qui nous est fait du ciel. « La charité de Dieu est répandue en nos cœurs par le Saint-Esprit, qui nous a été *donné* (1). » — Puisque le Saint-Esprit est le Don, les saints Docteurs appellent aussi de ce nom les bienfaits surnaturels qui dérivent de lui. Ainsi saint Cyrille d'Alexandrie applique à l'Esprit-Saint les paroles de l'épître de saint Jacques : « Tout don excellent et parfait, descendant du Père des lumières (2). » — « Quel est-il à votre avis ce Don parfait, sinon la communication de l'Esprit-Saint (3) ? » — « Le nom de Don, observe saint Augustin, exprime mieux la relation divine que le nom de Saint-Esprit : cette relation n'apparaît pas quand nous disons : Esprit-Saint, mais elle saute aux yeux quand nous avons dit : Don de Dieu, parce que le Don est du Père et du Fils (4). »

L'appellation que la liturgie avait consacrée est justifiée à nouveau par Léon XIII : « Le Saint-Esprit ne se contente pas de nous apporter les dons divins, il en est l'auteur, il est lui-même le Don suprême :

(1) *Rom.*, v, 5.
(2) Jac., i, 11.
(3) S. Cyrill. Alexand., *III Dialog. De Trinit.*; *P. G.*, LXXV, 841, ss.
(4) S. Augustin., *De Trinit.*, lib. V, c. xi; *P. L.*, XLII, 919.

procédant du Père et du Fils, il est réellement et il est appelé à bon droit le Don du Très-Haut : *Altissimi Donum Dei* (1). »

XII

LES AUTRES NOMS DE LA TROISIÈME PERSONNE

Les titres qui viennent d'être expliqués, Esprit-Saint, Amour et Don, sont complétés par d'autres, que la théologie et la piété ont intérêt à méditer.

Au nom d'Esprit-Saint peuvent se ramener ceux de Créateur, de Doigt de Dieu, de Vivificateur, d'Inspirateur.

Souffle du Père et du Fils, la troisième personne peut être considérée comme le principe qui souffle l'existence dans les êtres en les tirant du néant : voilà pourquoi la liturgie, en la fête de la Pentecôte, lui applique les parole du Psalmiste : Envoyez votre Esprit et les êtres seront créés (2), et l'invoque comme *Créateur : Veni, Creator Spiritus.*

Il crée par la puissance reçue immédiatement du Fils, comme le Fils par la puissance reçue immédiatement du Père, et c'est ainsi que le Saint-Esprit est appelé le *Doigt*, tandis que le Fils est la *Droite* du Père.

Parce qu'il a soufflé l'existence, l'Esprit soufflera également la vie, soit dans l'ordre naturel, soit dans

(1) Leo XIII, Encycl. *Divinum illud munus*, 9 mai 1897.
(2) *Ps.* 103, 30.

l'ordre surnaturel : le symbole l'adorera donc comme l'Esprit *Vivificateur* : *Spiritum Sanctum Dominum et Vivificantem* (1).

Le souffle divin est particulièrement remarquable dans la prophétie et dans la composition des livres sacrés : c'est donc à juste titre qu'on appelle l'*Inspirateur* Celui qui a poussé les hommes de Dieu à parler (2) et qui a parlé lui-même par les prophètes (3).

Au nom d'*Amour* appartiennent, comme synonymes, ceux de *Feu*, de *Charité*, de *Baiser*, de *Paix*. Le Feu c'est l'amour qui purifie, illumine, se communique, non pour la destruction, mais pour une œuvre de vie. La Charité c'est l'amour dans son acception la plus haute et nous avons vu (n. x) comment l'Eglise appelle la troisième personne la Charité du Père et du Fils. La charité tend à l'union, laquelle est signifiée par le baiser, et, le baiser donné, c'est la paix définitive et complète. L'Esprit-Saint, lien et harmonie du Père et du Fils, est donc le *Baiser* et la *Paix* de l'un et de l'autre (n. IX, X); et, lorsque Dieu rend son amitié aux âmes et veut leur témoigner sa tendresse, il leur donne comme baiser et comme paix son Esprit-Saint.

Le nom de Don a comme correspondants ceux de *Source*, d'*Onction*, de *Paraclet*. La personne qui est le don par antonomase doit être le principe de tous les dons surnaturels, la source première et toujours vivante, *Fons vivus*, qui fait rejaillir la grâce dans la

(1) *Symb. Nic.-Const.*, DENZINGER-BANNWART, 86.
(2) II PET., I, 21.
(3) *Symb. Nic.-Const.*, DENZ., *ibidem*.

vie éternelle (1) et nous fait monter avec elle jusqu'à la hauteur de Dieu. Le don est fait à notre âme pour la pénétrer tout entière, se répandre en nous comme une huile joyeuse, nous oindre, nous fortifier pour la lutte, nous consacrer au service de Dieu, ainsi que des calices, infuser en nous cette grâce qui est une véritable participation de la nature divine. Telle est la portée de ce titre mystérieux, *Spiritalis Unctio*, l'*Onction spirituelle*.

Parce qu'il habite en nous comme Don de Dieu, il nous encourage, nous console, se fait notre avocat, il est le *Paraclet*.

Un autre de ses noms c'est la *Sainteté*, ainsi que nous l'a déjà dit le onzième concile de Tolède (2) : Il faut, en effet, appeller Sainteté par antonomase celui qui est l'amour de Dieu et qui pousse les créatures à l'amour de Dieu (plus haut, n. 1).

Quelques Pères, tels Théophile d'Antioche et saint Irénée (3), lui ont donné le nom de *Sagesse*. Ce titre convient proprement au Fils, qui procède de l'intelligence (plus haut, p. 209); mais il peut s'entendre de l'Esprit-Saint dans ce sens que la troisième personne produit en nous les dons du salut et cet œuvre merveilleux de la sanctification qui est l'unique sagesse des prédestinés.

Il est aussi le *Cœur* de l'Eglise. Le rôle de la tête, apparent et extérieur, est réservé au Christ, à raison de son humanité visible; l'influence du cœur, cachée, tout intérieure, convient mieux à l'Esprit-Saint, qui

(1) JOAN., IV, 13-14.
(2) DENZINGER-BANNWART, 277.
(3) S. THEOPH. ANTIOCH., *Ad Autolycum*, II, 15; *P. G.*, VI, 1077; S. IREN., *Adv. Hæres.*, c. XIX; *P. G.*, VII, 1032.

vivifie l'Eglise et nos âmes par une opération secrète et mystérieuse (1).

Ainsi, la vie surnaturelle pour nous c'est de rester unis avec le Cœur, le Saint-Esprit, et avec la Tête, le Christ, lequel nous unira au Père, source première de tout bien.

(1) « Caput habet manifestam eminentiam respectu membrorum; sed cor habet quamdam influentiam occultam. Et ideo cordi comparatur Spiritus Sanctus, qui invisibiliter Ecclesiam vivificat et unit; capiti autem comparatur ipse Christus secundum visibilem naturam secundum quam homo hominibus præfertur. » III P., q. 8, a. 1, ad 3.

TROISIÈME PARTIE

Les rapports des Personnes divines au dehors

Le principe que nous devons tout d'abord mettre en évidence concerne l'opération extérieure des personnes divines. Bien que cette opération soit commune à toute la Trinité, une personne qui procède d'une autre reçoit d'elle la vertu d'opérer et peut être envoyée par elle en vue de la sanctification des âmes. Ce travail divin dans les justes comporte une habitation *et une* mission.

Nous parlerons de l'habitation avant des missions, parce que l'habitation est plus générale que la mission : le Père habite *dans les justes, il n'y est pas* envoyé, *comme le Fils et le Saint-Esprit.*

Trois questions donc à examiner :

L'opération commune des trois Personnes divines au dehors.

L'habitation commune des trois Personnes divines par la grâce dans les âmes justes.

Les missions des Personnes divines.

CHAPITRE PREMIER

L'opération commune des Personnes divines au dehors

I

L'ENSEIGNEMENT DE LA FOI

Un axiome dont les scolastiques font le plus fréquent usage, c'est que toutes les œuvres extérieures sont communes aux trois personnes de la sainte Trinité : *Omnia opera ad extra sunt toti Trinitati communia.* Quelle en est la portée dogmatique, quels en sont les fondements dans la Tradition, quelles applications doit-on en faire en théologie?

Nous entendons par l'opération au dehors la production de tous les êtres distincts de Dieu, soit dans l'ordre de la nature, soit dans l'ordre surnaturel, c'est-à-dire la création, les miracles, l'infusion de la grâce et des dons célestes qui l'accompagnent, et

même l'Incarnation dans le sens actif : nous excluons l'union hypostatique par laquelle une personne divine prend une nature créée et la fait sienne, elle et ses œuvres. Et donc, dans l'Incarnation, l'acte de créer l'âme de Jésus, de former son corps et de l'unir à l'âme, d'orner l'Humanité sainte de toutes les perfections convenables, d'unir activement cette Humanité à la personne du Verbe, est une opération au dehors, commune à toute la Trinité; mais l'union formelle, l'union personnelle qui fait que cette nature humaine s'appelle l'humanité du Verbe, est propre au Verbe seul : c'est lui seul qui s'est incarné, et c'est à sa personne seule qu'appartiennent les opérations et les souffrances de l'Humanité, sans que cela soit vrai et se puisse dire du Père ou du Saint-Esprit.

Cette notion bien comprise, voyons les déclarations du Magistère suprême. Il a redit, à maintes reprises, que toutes les œuvres au dehors procèdent des trois personnes : « Anathème, prononce le concile romain de 380, sous le pape saint Damase, anathème à qui refuserait de confesser que *toutes les choses*, les visibles et les invisibles, *ont été faites par le Père, et le Fils, et le Saint-Esprit* (1). » — Le concile de Latran, de 649, contre les monothélites, définit que les trois personnes ont une seule nature, une seule substance, une seule vertu, une seule puissance, un seul règne, un seul commandement, *une seule opération*, incréée, sans commencement, incompréhensible, immuable, *créatrice et conservatrice* de toutes choses (2).

(1) DENZINGER-BANNWART, 77-78.
(2) IDEM, 254.

Plus explicite encore le onzième concile de Tolède, 675 : « Nous croyons que la Trinité tout entière a opéré l'Incarnation, parce que *les œuvres de la Trinité sont inséparables*. Le Fils seul, toutefois, a pris la forme de l'esclave dans la singularité de sa personne, et non pas dans l'unité de la nature divine, en ce qui est propre au Fils, et non en ce qui est commun à la Trinité (1). »

Le quatrième concile de Latran confesse que le Père et le Fils et le Saint-Esprit sont *un seul principe de toutes choses* et que la Trinité tout entière a produit l'œuvre de l'Incarnation (2).

Enfin, le concile de Florence a consacré une formule désormais immortelle dans l'histoire du dogme : *Omniaque unum sunt ubi non obviat relationis oppositio* (3) : En Dieu tout doit être un partout où n'intervient pas l'opposition de la relation.

Les relations d'origine, opposées entre elles comme les relations de principe à terme et de terme à principe, telles que la paternité et la filiation, la spiration active et la spiration passive, ne peuvent pas s'identifier et doivent constituer des personnes distinctes; mais, puisque l'opération au dehors ne comporte aucune de ces oppositions, elle est nécessairement commune aux trois personnes.

Nous avons eu, à notre époque, une confirmation authentique de l'enseignement traditionnel par un acte important du souverain Magistère. Léon XIII, dans son admirable encyclique sur le Saint-Esprit,

(1) IDEM, 284.
(2) Cap. *Firmiter*, DENZ., 429.
(3) *Decretum pro Jacobitis*, DENZ., 703.

s'exprime en ces termes : « Les œuvres de la Trinité *sont indivisibles comme l'essence elle-même de la Trinité, l'action des divines Personnes étant aussi indivisible que leur essence* (1). »

La sainte Ecriture a diverses manières d'exprimer cette communauté d'opération.

Parfois elle affirme que toutes les œuvres sont produites par plusieurs personnes ensemble : « En vérité, je vous le dis, le Fils ne peut rien faire de lui-même, il ne fait que ce qu'il voit faire par le Père : tout ce que fait le Père, le Fils le fait pareillement (2). » « Je suis dans le Père et le Père est en moi; et le Père qui est en moi fait lui-même les œuvres (3) », c'est-à-dire opère avec moi.

D'autres fois, elle enseigne que les œuvres sont communes à plusieurs personnes, mais dans un certain ordre, en ce sens qu'elles procèdent *du* Père *par* le Fils : « Dieu a fait toutes choses *par* le Verbe (4). » — « Pour nous, il n'y a qu'un seul Dieu, *de qui* viennent toutes choses, et nous en lui; et un seul Seigneur Jésus-Christ, et nous *par* lui (5). »

Ces derniers textes insinuent à la fois et que le Fils agit au dehors avec le Père et quelle est sa relation avec le Père en agissant : comme il reçoit du Père la nature divine, ainsi tient-il du Père la vertu d'opérer; et, donc, c'est le Père qui agit par le Fils.

La raison est la même pour la troisième personne, qui possède la nature divine aussi pleinement que les

(1) Leo XIII, Encycl. *Divinum illud munus*, 9 mai 1897.
(2) Joan., v, 19.
(3) Joan., xiv, 10.
(4) Joan., i, 3
(5) *I Cor.*, viii, 5.

deux autres : on devra donc confesser, d'après l'Ecriture, ou que toutes choses ont été produites et par le Père et par le Fils et par le Saint-Esprit, ou bien que le Père a produit toutes choses par le Fils et par le Saint-Esprit

II

L'ENSEIGNEMENT DES PÈRES

On a voulu opposer, sur ce sujet, les Pères grecs aux Pères latins, surtout à saint Augustin et à ses disciples.

La divergence entre l'évêque d'Hippone et les Docteurs qui l'ont précédé porte sur les théophanies de l'Ancien Testament. Saint Justin et bon nombre de Pères, soit grecs, soit latins, pensent que les théophanies sont propres à la seconde personne (1), tandis que saint Augustin s'attache à montrer qu'elles furent communes aux trois, c'est-à-dire que la Trinité tout entière s'est manifestée dans ces apparitions (2). La majorité des théologiens a suivi le grand Docteur d'Afrique, sans vouloir toutefois frapper de censure l'autre sentiment : il n'est nullement absurde, déclarent-ils, de penser que le Verbe fait homme pour nous ait pu préluder d'avance à son Incarnation en se révélant déjà, dès l'ancienne alliance, dans des théophanies accomplies par le ministère des anges.

(1) Voir à ce propos, Dom LEGEAY, O. S. B., *L'Ange et les Théophanies*, dans la *Revue Thomiste*, 1902, p. 405, ss., 1903, p. 46, ss., 125, ss.
(2) Cf. S. AUGUSTIN, II et III. *De Trinit.*

Mais la question présente est tout autre : il ne s'agit pas de savoir si les divines apparitions furent faites au nom d'une seule personne ou au nom de toutes les trois, mais bien si les œuvres extérieures, créer le monde, réaliser le grand œuvre du surnaturel, faire des élus, doivent être attribuées indivisiblement à la Trinité tout entière. Nous allons voir que les Pères grecs et les Pères latins sont d'accord pour le fond de la doctrine, bien que la manière de l'envisager soit différente et que le point de départ ne soit pas le même chez les uns et chez les autres.

Les Pères grecs insistent particulièrement sur l'ordre qui règne entre les personnes divines soit dans les processions au dedans, soit dans l'opération au dehors : comme ils préfèrent la formule : « Le Saint-Esprit procède du Père par le Fils » à l'autre, plus usitée chez les latins : « Le Saint-Esprit procède du Père et du Fils », ainsi, au lieu de dire : « Tout a été fait par le Père et le Fils et le Saint-Esprit », ils auront recours à l'autre expression : « Le Père a tout produit par le Fils et le Saint-Esprit. »

Citons, pour la période anténicéenne, saint Irénée : « Le Père a tout fait par son Verbe, les choses visibles et les choses invisibles. Ce n'est point par les anges, mais par son Verbe et son Esprit, qu'il crée, dispose, gouverne tout, donne l'être à tout. Il n'a pas besoin des anges pour exécuter ce qu'il avait déterminé comme s'il n'avait pas lui-même des mains pour agir : il a toujours avec lui son Verbe et sa Sagesse (1),

(1) Nous avons déjà remarqué, p. 246, que pour saint Irénée, de même que pour saint Théophile d'Antioche, la Sagesse désigne l'Esprit-Saint.

son Fils et son Esprit, avec lesquels il fait toutes choses librement et spontanément (1). »

Voici, pour la période suivante, saint Basile : « Il y a un seul principe des êtres, qui les produit par le Fils et les achève par le Saint-Esprit (2). » Et saint Cyrille d'Alexandrie : « Tout vient du Père par le Fils, dans l'Esprit-Saint (3). »

Seconde particularité : les Pères grecs partent de l'unité d'opération pour démontrer l'unité de substance dans les trois personnes. Ecoutons saint Athanase : « La Trinité indivisible est dans une seule nature parce qu'il y a une seule opération : le Père, en effet, produit toutes choses par le Fils dans le Saint-Esprit (4). »

L'unité d'opération est particulièrement mise en relief par saint Basile : « Sanctifier, vivifier, illuminer, consoler, voilà ce que font également le Père et le Fils et l'Esprit-Saint (5). »

De ce langage de l'Eglise Grecque on peut rapprocher celui de saint Hilaire : « Il n'y a qu'un seul auteur de toutes choses : un seul Dieu, en effet, le Père, *de qui* toutes choses, un seul Fils unique, Notre-Seigneur Jésus-Christ, *par qui* toutes choses, un seul Esprit-Saint, don de Dieu, *en qui* toutes choses (6). »

Saint Augustin et les écrivains de son école, tout en sauvegardant l'ordre inviolable des personnes

(1) S. IREN., *Adv. Hæreses*, lib. I, c. XXII, et lib. IV, c. XX; *P. G.*, VII, 569, 1032.
(2) S. BASIL., *De Spiritu Sancto*, XVI, 38; *P. G.*, XXXII, 136.
(3) S. CYRILL. ALEXANDR., *In Joan.*, X; *P. G.*, LXXIV, 336.
(4) S. ATHANAS., *Ad Serap.*, I, 28; *P. G.*, XXVI, 596.
(5) S. BASIL., *Epist.* CLXXXIX, 7; *P. G.*, XXXII, 693.
(6) S. HILAR., *De Trinit.*, II, 1; *P. L.*, X, 50, 51.

divines dans l'œuvre extérieure (1), considèrent davantage l'unité d'opération; et, selon la méthode synthétique, ils déduisent cette unité d'action de l'unité de nature : « Quand nous disons que le Père est principe et que le Fils est principe, nous ne mettons pas deux principes, mais un seul principe de la créature : le Père et le Fils sont un seul principe par rapport à la créature, comme ils sont un seul Créateur et comme ils sont un seul Dieu (2). » C'est dire très nettement que l'opération est commune parce que la nature est commune et identique.

III

L'ENSEIGNEMENT THÉOLOGIQUE

Les théologiens, en reproduisant cet enseignement, n'ont pas eu de peine à faire ressortir l'évidence de la preuve qui l'établit. Puisque le principe de l'action est la nature, il faut, nécessairement, de l'unité de nature conclure à l'unité d'opération : unique nature dans les trois personnes, donc opération unique.

D'autre part, le dogme des processions divines nous rappelle que la nature est dans le Père comme dans le principe et la source de la divinité, *fons ipse et origo totius divinitatis* (3); dans le Fils comme reçue

(1) Saint Augustin reconnaît expressément cet ordre, *De Trinit.*, lib. I, *P. L.*, XLII, 824, 826, 829.
(2) S. AUGUSTIN., *De Trinit.*, lib. V, c. XIII, *P. L.*, XLII, 920.
(3) XI[e] concile de Tolède, 675; DENZINGER-BANNWART, 275.

du Père, dans le Saint-Esprit comme reçue du Père et du Fils : de même donc, bien que l'opération soit unique, il y aura un ordre entre les personnes qui agissent. C'est ce que saint Thomas explique avec autant de clarté que de précision : « Créer convient à Dieu selon son être, qui est son essence, laquelle est commune aux trois personnes. C'est pourquoi créer n'appartient pas en propre à une seule personne, mais est une œuvre commune à toute la Trinité. Cependant la causalité des personnes divines par rapport à la création des êtres répond au mode de leur procession. Il a été établi, à propos de la science et de la volonté divines, que Dieu est cause des êtres par son intelligence et sa volonté, à la manière dont l'artiste produit ses œuvres d'art. Or, l'artiste opère par le Verbe conçu dans son intelligence et par l'amour de sa volonté. De même, Dieu a produit la créature par son Verbe, qui est son Fils, et par son Amour, qui est l'Esprit-Saint; et, de la sorte, les processions des personnes sont aussi la raison de la production des créatures, en tant qu'elles incluent les attributs essentiels, qui sont la science et la volonté (1). »

Deux principes régissent, résument, expliquent toute la question. Premier principe : Dieu opère au dehors par sa toute-puissance, car c'est elle qui est la cause immédiate de l'opération; or, la toute-puissance est commune aux trois personnes. Il n'y a pas en Dieu trois puissances, mais une seule, *non tres omnipotentes, sed unus omnipotens*, de même qu'il

(1) I P., q. 45, a. 6.

y a une seule nature, identique dans les trois personnes, mais avec un certain ordre, dans le Père comme dans la source, dans le Fils et dans le Saint-Esprit comme reçue d'un principe. Pareillement, une seule opération, avec cet ordre inviolable que le Père agit par le Fils et par l'Esprit-Saint.

Second principe, que nous avons entendu proclamer par le concile de Florence. Dans la Trinité tout doit être un, partout où n'intervient pas l'opposition des relations d'origine. Pour l'opération au dehors aucune de ces oppositions, aucune de ces origines; ce qui constitue les personnes distinctes, c'est que l'une procède de l'autre et lui est, par conséquent, opposée comme le terme à son principe; ce n'est point parce que l'une agirait au dehors sans l'autre. Donc, encore une fois, communauté et unité d'action pour toutes les œuvres extérieures.

Ainsi, ce sont les trois personnes qui nous ont créés et nous conservent, qui nous maintiennent l'être et la vie, qui nous gouvernent par la même providence, qui nous meuvent et nous poussent à l'action par le même concours immédiat et continuel, qui nous sanctifient par la grâce et infusent dans l'âme et dans ses facultés l'immense et complexe organisme du surnaturel, qui nous béatifieront un jour par la gloire. C'est aux trois personnes aussi que doivent aller en même temps notre hommage et notre amour : *Tribus honor unus.*

CHAPITRE II

L'habitation commune des trois Personnes divines par la grâce dans les âmes des justes

Puisque les trois personnes opèrent en nous les dons surnaturels, elles doivent résider au plus intime de nous-mêmes, comme causes de l'être, de la vie, de l'action. La Trinité est présente en toutes choses de trois manières : par sa *science* infinie, devant laquelle tout est à découvert, même les secrets des cœurs; par sa *puissance*, dont la causalité s'étend à tout et de laquelle tout dépend immédiatement; par son *essence* enfin, parce que l'Acte pur ne pouvant avoir en lui-même ni partie ni division ni distinction, sa vertu c'est sa nature même, comme tout ce qui est en Dieu est Dieu; et ainsi la substance divine est présente partout. C'est un point de notre foi que le Dieu trine et un est tout entier dans les êtres, au ciel tout entier, sur la terre tout entier, en sorte qu'il contient tous les lieux et n'est contenu par aucun, tout entier en lui-même et tout entier partout (1).

(1) Cf. S. AUGUSTIN., *Epist. ad Dardan.*, n. 14. *P. L.*, XXXIII, 837.

Mais la révélation attribue à Dieu une présence nouvelle et toute singulière dans les âmes justes, et que l'Ecriture appelle d'un nom très significatif l'*Habitation*.

Malgré les belles études consacrées à ce sujet par des théologiens remarquables (1), il nous sera permis de le traiter de nouveau brièvement et à notre point de vue, comme application du principe déjà établi : l'opération commune des personnes divines au dehors.

I

LE FAIT DE L'HABITATION SUBSTANTIELLE

Il est certain d'abord que l'habitation de la Trinité dans les justes est distincte de la présence naturelle de la Cause première dans toutes les créatures. Les saints Livres nous disent que la Sagesse divine « n'entrera pas dans une âme méchante et qu'elle n'habitera pas dans un corps assujetti au péché (2) », et il est manifeste cependant que Dieu est intimement présent dans le pécheur, dans son corps, dans son âme, dans ses facultés, pour lui faire l'aumône de la vie et de

(1) Consulter, entre autres, P. FROGET, O. P., *L'Habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, Paris, LETHIELLEUX; P. TERRIEN, S. J., *La Grâce et la Gloire*, Paris, LETHIELLEUX.

(2) *Sap.*, I, 4. Que la Sagesse désigne une personne divine ou un attribut divin, il reste toujours que son *habitation* dans l'âme implique une présence spéciale de Dieu.

cet acte même dont le coupable se sert pour outrager son Créateur et son bienfaiteur. L'habitation est donc un mode de présence tout spécial. Unanimité des théologiens sur ce point.

Mais comment concevoir et expliquer cette présence? S'agit-il seulement de quelques effets nouveaux et suffit-il de croire que Dieu habite dans les justes en ce sens qu'il y opère les merveilles de la grâce, des vertus et des dons; ou faut-il penser encore qu'il est présent de nouveau dans l'âme par sa substance et sa personne?

A l'exception d'un petit nombre d'anciens théologiens, dont l'opinion est désormais abandonnée, les Docteurs catholiques enseignent communément la présence *substantielle* de la Trinité en nous.

C'est que les données de la révélation ont ici une précision particulièrement impressionnante. Notre-Seigneur lui-même a dit : « Si quelqu'un m'aime, il observera ma parole et mon Père l'aimera et nous viendrons en lui et nous ferons en lui notre demeure (1). » L'Apôtre bien-aimé fera, un jour, écho à ce langage de son divin Maître : « Dieu est charité, et celui qui est dans la charité demeure en Dieu et Dieu demeure en lui (2). »

Tout est à remarquer dans les paroles de Jésus. D'abord, *nous viendrons*. Qui va venir? Seraient-ce seulement de simples effets, des dons, même les plus excellents de l'ordre surnaturel? Non, ceux qui viennent ce sont ceux-là mêmes qui aiment, les personnes divines, le Père et le Fils, dont n'est pas

(1) Evang. JOAN., XIV, 23.
(2) I Epist. JOAN., IV, 12, 20.

séparé l'Esprit-Saint : *Mon Père l'aimera, et* NOUS *viendrons...*

Ensuite, l'expression *nous ferons notre demeure.* Ce n'est pas une visite passagère, mais une véritable installation dans l'âme, en sorte qu'ils se trouvent comme chez eux, auprès de vrais amis. Tout cela peut-il s'entendre de dons créés? Faire sa demeure chez des amis, habiter là comme chez soi, voilà qui indique de véritables personnes, vivantes, aimantes, comme les hôtes qui les reçoivent. Nous avons donc chez nous, par la charité, plus qu'une effusion des charismes divins, Dieu même par sa substance, les personnes de la Trinité.

Cette conclusion ressort avec évidence des enseignements de saint Paul. Pour inspirer aux chrétiens l'horreur du vice impur et le respect d'eux-mêmes, il part de ce principe que les justes portent en eux-mêmes, non pas seulement les dons surnaturels, mais Dieu en personne, et qu'ils sont le temple de l'Esprit-Saint : « Ne savez-vous pas que vous êtes le temple de Dieu et que l'Esprit de Dieu habite en vous? — Ignorez-vous que vos membres sont le temple de l'Esprit-Saint, qui est en vous et que vous avez de Dieu, et que vous ne vous appartenez pas? Vous avez été achetés à un grand prix : glorifiez et portez Dieu dans votre corps (1). »

Nous avons montré déjà que ces textes prouvent la divinité de la troisième personne, puisque porter l'Esprit-Saint c'est porter Dieu; mais ils établissent encore la présence substantielle de Dieu en nous : on ne

(1) *I Cor.*, II, 16, 19, 20; cf. *Rom.*, VIII, 11.

conçoit pas le temple autrement que comme la maison de Dieu lui-même; c'est à Dieu et non point à ses bienfaits, à ses dons, que sont consacrées et dédiées nos églises. Si nous sommes le temple de Dieu, c'est bien Dieu en personne qui réside chez nous.

L'Apôtre, d'ailleurs, enseigne que nous possédons à la fois et le Saint-Esprit et ses grâces. « La charité de Dieu a été répandue en vous par l'Esprit-Saint, qui vous a été donné (1). » Voilà donc en nous et le don créé, la charité infusée dans nos âmes, et le Donateur, qui est aussi le Don incréé. L'Esprit-Saint *donné* aux justes! Saisissons-nous bien toute la portée de l'expression : *qui datus est nobis?* Le don est accordé ou comme objet utile dont on se sert, ou comme objet délectable dont on jouit. La charité est le don utile, le moyen qui nous fait avancer vers le terme; l'Esprit-Saint est le don délectable que nous pouvons savourer même ici-bas. Mais, comme la jouissance complète, ainsi que nous l'aurons à expliquer bientôt, ne peut se faire où il y a séparation, il faut au juste la présence réelle et substantielle du Saint-Esprit en lui.

Cette doctrine est tellement ancienne dans le christianisme qu'elle a pénétré tous les écrits de la tradition. Nous la trouvons déjà affirmée par les Pères apostoliques en un langage expressif et pittoresque. Saint Ignace d'Antioche prêche aux fidèles que Dieu est en eux, qu'il habite en eux; de là ces titres donnés aux vrais chrétiens : θεοφόροι, ils portent Dieu, ναοφόροι ils portent le temple de Dieu avec eux, χριστοφόροι, ils

(1) *Rom.*, v, 5.

portent le Christ, ἀγιοφόροι, ils portent la sainteté (1).

Hermas est encore plus énergique : « Gardez votre chair pure et immaculée, afin que l'Esprit qui réside en elle, vous rende témoignage... Si vous souillez votre corps, vous souillez aussi l'Esprit-Saint (2). » Preuve donc que le Saint-Esprit habite substantiellement dans le chrétien sanctifié, dont il est expulsé par le péché.

Plus tard, Didyme l'Aveugle prouvera la divinité de l'Esprit-Saint du fait de l'habitation substantielle, regardée par notre auteur comme un principe incontesté dans l'Eglise : Une substance créée n'habite pas dans une autre; des accidents, sans doute, tels les arts, les vertus, les passions, peuvent résider dans nos âmes, mais non point une substance créée. Or, la substance du Saint Esprit habite en nous. Il faut conclure qu'il n'est pas créature, mais Dieu (3). — « Au jour de la Pentecôte, lisons-nous dans un discours attribué jadis à saint Augustin, le Saint-Esprit descendit sur les apôtres, non point par une simple opération, mais par la présence de sa majesté : ce ne fut pas seulement l'arôme du parfum sacré qui s'écoula dans le vase de leur cœur, mais bien la substance du Paraclet (4). »

Ainsi prêchée par les Docteurs, cette croyance, bien loin de rester une spéculation de métaphysiciens ou une doctrine réservée à une élite, s'était répandue

(1) S. IGNAT., *Ephes.*, IX, XV.
(2) HERMAS., *Pastor*, simil. V, c. 7; *P. G.*, V, 963.
(3) DIDYM., *De Spiritu Sancto*, 35, et *De Trinit.*, II, 6, 7; *P. G.*, XXXIX.
(4) Appendix *ad Sermones* S. AUGUSTINI., sem. c. LXXXII. *P. L.*, XXXIX, 2088.

parmi les fidèles et était devenue tellement populaire que les martyrs la proclamaient hautement devant leurs juges. — Les paroles, répliquait sainte Lucie à Paschase, ne peuvent manquer à ceux qui ont en eux le Saint-Esprit. — Le Saint-Esprit est donc en toi? — Oui, tous ceux qui mènent une vie chaste et pieuse sont le temple du Saint-Esprit (1).

On comprend que, frappé et complètement convaincu par tous ces témoignages de la Tradition, saint Thomas ait pu présenter comme une vérité désormais acquise en théologie l'habitation personnelle de l'Esprit-Saint dans les justes et le sentiment contraire comme une erreur : *Error dicentium Spiritum Sanctum non dari, sed ejus dona* (2).

LES RAISONS THÉOLOGIQUES QUI ÉTABLISSENT A LA FOIS LE FAIT ET LE MODE DE LA PRÉSENCE SUBSTANTIELLE

Les données de la révélation nous ayant appris que le Saint-Esprit réside en nous comme chez lui, à titre d'hôte et d'ami dont nous pouvons jouir, il ne suffirait pas de dire, avec le docteur Oberdœrffer, qu'il est seulement en nous à titre d'agent surnaturel pour conserver en nous la grâce et les vertus infuses. Soutenir les dons divins en nous suppose bien une pré-

(1) Brev. Rom., XIII dec., II noct.
(2) S. THOM., I P., q. 43, a. 3, arg. 1.

sence de Dieu, mais non point une *habitation*, car Dieu maintient la foi et l'espérance dans les pécheurs sans habiter en eux.

Laissant donc de côté certaines théories discutables, dont on peut trouver ailleurs l'exposé et la réfutation (1), nous ne retiendrons ici que les positions inattaquables.

Nous venons de voir que le Saint-Esprit nous est *donné* avec la charité. Or, la notion fondamentale de la charité c'est qu'elle est une amitié véritable à l'égard de Dieu. L'amitié est un amour de bienveillance, qui veut les intérêts et les avantages de la personne aimée; un amour mutuel, en vertu duquel les deux amis se donnent l'un à l'autre; un amour fondé sur une communauté de biens, qui établit une sorte d'égalité entre les amis : *Amicitia aut pares invenit aut facit;* communauté de sang dans l'amitié fraternelle, communauté de vie dans l'amitié conjugale, communauté de patrie dans l'amitié entre concitoyens, communauté de grâce dans l'amitié des justes entre eux (2). La charité est un amour mutuel de bienveillance : par elle Dieu nous dit qu'il nous aime et qu'il est nôtre, nous lui répondons que nous l'aimons et que nous sommes siens; elle est fondée sur une communauté de biens, qui se fait par la grâce sanctifiante. Celle-ci étant une véritable participation de la nature divine, l'être de Dieu se déverse en nous : il y a ainsi un bien commun entre lui et nous, il trouve

(1) Cf. P. FROGET, O. P., *L'Habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes*, Paris, LETHIELLEUX, 2e édition; IIe partie et appendice.
(2) Cf. S. THOM., Ia IIæ, q. 23, a. 1., q. 65, a. 5.

en nous quelque chose de lui-même, cette vie surnaturelle qui est son image et sa ressemblance. Il commence par nous donner du sien, cet écoulement de sa nature, et, en retour, nous lui donnons du nôtre, parce que, en faisant fructifier sa grâce, nous procurons sa gloire, nous lui rendons bien pour bien, amour pour amour : c'est la communication réciproque (1).

Mais que demande l'amitié? Amour parfait, force d'expansion et d'unité, elle veut le rapprochement des amis, la présence réelle. Pour que l'amitié soit satisfaite, il lui faut une triple union (2). Une première union est cause de l'amour, c'est-à-dire l'union de ressemblance, car c'est de celle-ci que naissent les sympathies, les inclinations et les tendresses. Ici, cette union c'est la grâce sanctifiante, image et miroir de Dieu, si bien que Dieu peut dans les justes se contempler et se reconnaître. Une seconde union constitue à proprement parler l'amitié, c'est celle des affections et des sentiments, par laquelle les amis sont, pour ainsi dire, l'un dans l'autre, ne faisant qu'un cœur et qu'une âme. Cette union ici c'est la charité elle-même, qui, de sa nature, est un lien et nous donne des sentiments communs avec Dieu. Une troisième union, terme de l'amitié, c'est la présence réelle des amis; elle suppose et couronne les deux autres unions : parce qu'on se ressemble, parce qu'on est un par le cœur et l'affection, on veut aussi

(1) Nous n'avons pas besoin d'insister sur cette notion de la charité, amitié véritable, après la superbe étude du P. COCONNIER, O. P., *La Charité*, dans la *Revue Thomiste*, janvier 1905, mars 1906, mars 1907.

(2) Cf. S. THOM., Ia IIæ, q. 28, a. 1.

être un dans la vie et la mener en commun. Ici, cette union doit être la présence réelle et substantielle de la Trinité en nous.

Oui, la notion même de la charité la réclame. « L'amitié, en effet, veut jouir, et il n'y a pas de jouissance entière partout où il y a séparation. Voilà pourquoi l'amitié tend de toutes ses forces au rapprochement, et, si elle ne l'obtient pas, c'est par une impuissance qui la désole. Du moins, on cherche à la réaliser en pensée, cette réunion, et, plus d'une fois, on charge l'esprit de faire un voyage à la place du cœur prisonnier. Si l'amitié humaine doit gémir de son infirmité, l'amitié divine, elle, tient à son service une puissance infinie. L'union est aussitôt faite que désirée : Dieu est à l'âme, l'âme est à Dieu (1). »

Ainsi, la raison fondamentale de l'habitation substantielle, c'est la nature de la charité : parce qu'elle est une amitié parfaite, elle exige l'union réelle de notre âme avec les personnes divines, afin que nous puissions jouir d'elles, même dès ici-bas.

Insistons donc sur cette notion de la charité. C'est un point de l'enseignement révélé que la charité de la terre ne diffère pas essentiellement de la charité du ciel. Elle est, à coup sûr, beaucoup moins parfaite : sujette aux attaques incessantes de l'ennemi, elle est exposée à disparaître de l'âme et, si elle subsiste toujours, malgré les tentations et les assauts, elle doit subir, du côté des passions ou de notre nature toute seule, des contrariétés et des obstacles

(1) Ed. HUGON, *Marie pleine de grâce*, pp. 79-80; Paris, LETHIELLEUX.

qui gênent son action. Mais il n'y a pas deux charités, l'une pour l'état de voie et l'autre pour la patrie; c'est la même qui, commencée sur la terre se parfait dans le ciel. Aussi bien le grand Apôtre a-t-il soin de déclarer que, si la science et la prophétie doivent disparaître, la charité régnera encore dans l'au-delà : *Charitas nunquam excidit* (1).

La foi, au contraire, et la vision béatifique diffèrent essentiellement, comme deux espèces de connaissance irréductibles : connaître seulement à travers des voiles, des énigmes, des nuages et des ténèbres, et contempler l'objet intuitivement, face à face, dans la pleine clarté, voilà, assurément, des actes qui s'opposent et s'excluent. Les principes immédiats dont ils émanent ne pouvant subsister ensemble, la foi doit disparaître devant la vision, comme les ombres devant le soleil.

Sur cette vérité incontestable nous pouvons fonder maintenant notre argumentation : Puisque la charité de la terre ne diffère pas spécifiquement de la charité du ciel, elle doit produire, quoique à un degré inférieur, ce que réalise la charité de la patrie. Celle-ci comporte l'habitation substantielle avec l'âme sainte et c'est dans cette union réelle que consiste l'amour béatifique. Il faut que la charité de la terre commence cette union pour être un avant-goût de la patrie. La foi, parce qu'elle diffère spécifiquement de la vision, ne permet pas l'union réelle de la substance divine avec notre intelligence par manière d'objet, et c'est pourquoi il n'y a pas habitation par la foi; mais la

(1) *I Cor.*, XIII, 8.

charité, qui est la même dans la voie et en paradis, réclame l'union réelle et au ciel et ici-bas.

⁂

Mais la connaissance de la grâce ne requiert-elle pas, elle aussi, une certaine habitation? Remarquons que la connaissance surnaturelle du juste qui vit de la grâce sanctifiante est bien supérieure à la connaissance de la foi toute seule dans le pécheur. La grâce sanctifiante entraîne avec elle les vertus infuses et tous les dons du Saint-Esprit. Il est un de ces dons, à savoir le don *sagesse*, qui devient le principe d'une connaissance supérieure vraiment exquise. La sagesse, que les anciens appelaient *sapida scientia*, doit être une science savoureuse en vertu de laquelle le connaissant jouit et se délecte de l'objet connu. Mais, comme la jouissance et la délectation ne sont pas entières à distance, elles réclament la présence réelle de l'objet délectable. Ainsi, la connaissance que comporte dans le juste le don de sagesse demande la présence substantielle de Dieu en l'âme dans la mesure où le permet notre état de voie. Nous savons que nos conditions présentes excluent l'union réelle de Dieu dans l'intelligence par manière d'objet et comme idée, autrement nous verrions la lumière dans la lumière, et ce serait déjà la vision béatifique. Ne pouvant réaliser cette habitation divine dans l'intelligence, le don de sagesse demande, au moins, que l'union se fasse dans la volonté. De la sorte, la connaissance sera savoureuse, parce que, si elle n'est pas intuitive, elle atteindra cependant un objet délec-

table qui, par ailleurs, sera présent et qu'elle sentira, pour ainsi dire, présent dans l'âme et dans la faculté de jouissance, la volonté, rendue capable par la charité de recevoir les embrassements divins.

***

Tel est ce mode spécial de présence de la Trinité dans les âmes saintes. Ce que nous venons d'exposer rend compte de l'expression de saint Thomas : *sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante* (1), Dieu est dans le juste à la manière dont le connu est dans le connaissant et l'aimé dans l'aimant.

La présence de Dieu connu par la voie de la raison ou par la foi toute seule n'est pas une habitation dans le connaissant, nous l'avons montré; mais la présence de Dieu connu par le don de sagesse ne va pas sans l'habitation, parce que la connaissance savoureuse exige que l'objet, s'il n'est pas perçu intuitivement par l'esprit, soit présent par sa substance au moins dans l'essence de l'âme et dans la volonté.

La présence de Dieu aimé par la charité doit être une habitation, parce que la charité, amitié parfaite, demande, pour jouir, la présence réelle des amis.

Habitation réclamée par le don de sagesse, habitation réclamée par la charité, Dieu en nous, le ciel déjà commencé : voilà les vraies joies du juste, en attendant les délices de la patrie.

(1) S. Thom., I. P., q. 43, a. 3.

III

LES EFFETS DE L'HABITATION DE LA SAINTE TRINITÉ

Les trois personnes divines, bien loin de rester inactives dans notre âme, l'embellissent, la transforment tout entière.

Elles renouvellent d'abord l'essence de l'âme par la grâce sanctifiante.

La grâce est une véritable déification qui nous communique les opérations de Dieu, les propriétés de Dieu, la nature de Dieu; oui, une participation de la nature divine, selon l'expression si pleine de saint Pierre : *Divinæ consortes naturæ* (1). L'amour divin, toujours efficace, produit dans les créatures ce qu'il y chérit et Dieu, en nous aimant, dépose en nous une réalité divine, qui nous met à son niveau, et nous rend le digne objet de son affection, quelque chose de lui-même, un écoulement de sa vie. Mais, si nous participons à la nature de Dieu, nous recevons, par là même, ses propriétés, ses opérations, nous pouvons dire que nous sommes de la race de Dieu (2) : *Dei, De Dieu*, incomparable particule de noblesse que nous pouvons porter avec fierté!

On sait qu'il existe entre les causes, même naturelles, une merveilleuse subordination, un admirable enchaînement en vertu duquel elles se précèdent ou

(1) II Pet., I, 4.
(2) *Act.*, XVII, 28-29.

se suivent selon les divers genres de causalité. Dans l'ordre de la cause dispositive, la grâce est conçue avant l'habitation, qu'elle prépare et qui est son couronnement, comme dans l'amitié l'union de ressemblance prépare l'union des sentiments et l'union de la présence réelle; mais dans l'ordre de la causalité efficiente l'habitation précède, et les trois personnes sont là pour produire, soutenir et conserver la grâce.

Voilà donc la Trinité dans l'essence de l'âme juste, comme l'ami avec l'ami et l'époux avec l'épouse.

Les amis aiment à s'entretenir ensemble; le Saint-Esprit aussi nous fait entendre au fond du cœur cette voix silencieuse, dont les initiés connaissent les charmes, et, à notre tour, nous pouvons lui parler, et, dès ici-bas, notre langage, notre manière de converser, d'agir et de vivre est déjà dans le ciel. C'est à cette idée que nous pouvons adapter la parole de l'Apôtre : *Conversatio nostra in cœlis est* (1). Nous comprenons que notre existence se meuve dans le ciel, puisque le ciel, par cette ineffable habitation, est déjà chez nous!

Au jour de l'affliction, l'ami console l'ami, sourit à ses pleurs, essuie ses larmes. Le Saint-Esprit, également, est le consolateur, l'avocat, *Paracletus*. Désolés, affligés, il ne nous est pas besoin d'aller bien loin pour trouver un consolateur; entrons un instant dans l'intime de notre âme, invoquons les trois personnes, elles sauront nous encourager, répondre à nos larmes et, s'il le faut, sourire à nos pleurs.

(1) *Philipp.*, III, 20.

L'habitation de la Trinité est comparée encore à cette union des époux qui de deux existences n'en fait plus qu'une et dont la gloire consiste dans une chaste fécondité. Par la grâce nous ne faisons qu'un seul esprit avec le Seigneur : *Qui adhæret Domino unus spiritus est* (1), et cette union est toute féconde : ce sont les saintes pensées, les désirs surnaturels, le zèle des âmes, la conversion du monde, toutes ces œuvres qui ont transformé la société antique et qui empêchent la nôtre de retomber à ce niveau où voudrait la réduire le paganisme renaissant.

L'épouse apporte une dot à son époux, ici c'est le contraire : le Saint-Esprit pare lui-même sa fiancée et lui donne pour dot ces richesses infuses, vertus, dons et fruits, qui sont la merveille du surnaturel.

En effet, après avoir embelli l'essence de l'âme, les personnes divines transfigurent nos facultés, l'intelligence et la volonté, par l'infusion des vertus théologales, des vertus cardinales, des dons du Saint-Esprit, et par une action surnaturelle, une touche divine constamment renouvelée.

Elles transfigurent notre volonté et nous font trouver dans tout ce qui nous arrive, peines ou joies, une saveur surnaturelle, en sorte que nous sommes toujours heureux de vouloir ce que Dieu veut et comme il le veut.

« Elles transfigurent notre intelligence et nous font contempler toutes choses avec les couleurs de l'éternité. Les savants du siècle ne voient dans les événe-

(1) *I Cor.*, VI, 17.

ments de ce monde que le hasard ou que de simples lois physiques ou morales; l'humble ignorant qui a la grâce y aperçoit la marche de Dieu. D'une part, en effet, la Trinité est dans l'âme du juste; d'autre part, elle marque sa trace dans l'événement qui s'accomplit : c'est le Seigneur, pour ainsi dire, qui est en présence de lui-même, c'est lui qui se reconnaît dans les événements, c'est lui qui dit dans la bouche du juste : *Ecce Dominus transit* (1), voici le Seigneur qui passe!

« Elles transfigurent même notre corps. Il y a, en effet, dans le corps des saints une beauté secrète, une sorte de majesté cachée qui se révèle parfois à l'heure de la mort. Du moment que nous sommes les temples du Saint-Esprit, nous sommes marqués d'une onction sainte : la lumière du visage divin s'est projetée sur notre visage; nous sommes sacrés pour l'éternité. La mort, tout en nous frappant, respectera le signe que nous portons. Jusque dans la corruption, il y aura dans nos membres comme une inscription invisible qui dira : Respectez cette poussière, c'est un immortel qui sommeille! Ces membres furent jadis le temple de la Trinité : ils sont destinés au royaume de la lumière, ils sont sacrés pour la résurrection de la gloire (2). »

(1) *III Reg.*, XIX, 11.
(2) Ed. HUGON, *La Lumière et la Foi*, pp. 48-49; Paris, LETHIELLEUX.

IV

COMMENT CETTE HABITATION EST COMMUNE AUX TROIS PERSONNES DIVINES ET SE RÉALISE DANS TOUS LES JUSTES.

Il nous reste à faire l'application de l'axiome exposé précédemment : *Omnia opera ad extra sunt toti Trinitati communia* et à montrer comment l'habitation est commune aux trois personnes.

Saint Thomas l'affirme avec une certaine insistance : La venue dans l'âme où l'habitation convient à la Trinité tout entière, *et ideo adventus vel inhabitatio convenit toti Trinitati* (1); par la grâce la Trinité tout entière habite en nous, *per gratiam tota Trinitas inhabitat in nobis* (2); la Trinité tout entière habite en nous par la grâce, quoique l'inhabitation puisse être appropriée spécialement à une personne, *tota Trinitas in nobis habitat per gratiam, sed specialiter alicui personæ appropriari potest inhabitatio* (3).

Il semblait qu'il ne restait aucune place pour le doute et que toute voie à la controverse était fermée d'avance. Cependant Petau, dont la théorie a été reprise sous une autre forme par le P. Ramière, prétendit que l'appropriation ne suffit pas à expliquer les paroles de l'Ecriture et des Pères, que, dès lors,

(1) S. THOM., *I Sent.*, dist. 15, q. 2, a. 1, ad 4.
(2) I P., q. 43, a. 4, arg. 2.
(3) *Qq. Dispp. De Verit.*, q. 27, a. 2, ad 3.

l'habitation ne saurait convenir également aux trois personnes, mais qu'elle appartient d'une manière toute spéciale au Saint-Esprit, comme une propriété personnelle : le Père et le Fils n'habitent l'âme qu'indirectement et par voie de concomitance, de même que dans l'Incarnation le Fils s'unit directement à la nature humaine, tandis que le Père et l'Esprit-Saint accompagnent la seconde personne, sans s'unir, comme elle, à l'unanimité.

Le P. Froget, O. P., ayant exposé et réfuté longuement ce système dans son beau livre *L'Habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes* (1), nous sommes dispensé de reprendre ce travail, et quelques rapides considérations suffiront à notre but.

D'abord, bien que l'Ecriture, surtout dans les épîtres de saint Paul (2), ait approprié l'habitation divine à l'Esprit-Saint, elle l'attribue d'autres fois au Père et au Fils : « Si quelqu'un m'aime, dit Notre-Seigneur, il observera ma parole, et mon Père l'aimera *et nous viendrons en lui et nous ferons en lui notre demeure* (3). Or, cette venue par l'amour, cette permanence chez des amis, est-elle autre chose que l'habitation surnaturelle?

D'ailleurs, les principes fondamentaux de la théologie trinitaire excluent la théorie de Petau. L'axiome du concile de Florence, que *tout est commun dans la Trinité partout où n'intervient pas l'opposition des relations*, trouve ici son application manifeste. L'habitation dans nos âmes n'est pas une

(1) Paris, LETHIELLEUX, 2e édition, IIIe partie et appendice.
(2) *Rom.*, VIII, 11; *I Cor.*, III, 16-17; VI, 19-20.
(3) JOAN. XIV 23.

de ces relations subsistantes qui constituent les personnes, elle n'a pas trait à ces processions ineffables qui sont la vie intime de la Trinité au dedans; elle regarde seulement l'œuvre de Dieu dans la créature et, donc, doit convenir aux trois personnes à la fois.

Enfin, l'union exclusivement propre au Saint-Esprit est inexplicable en théologie. « Car de deux choses l'une : ou l'union se fait directement avec l'essence commune, et dans ce cas elle appartient également aux trois personnes; ou elle se fait dans ce qui est propre à l'une d'entre elles, dans son hypostase, et alors elle est hypostatique. Or, la doctrine catholique ne reconnaît, en fait, d'autre union hypostatique entre Dieu et la créature que celle du Verbe avec l'humanité dans la personne de Jésus-Christ (1). »

M. Mangenot, pour justifier de quelque manière l'opinion de Petau, répond que le Saint-Esprit s'unit directement à l'âme, « *mais par l'essence divine*, commune aux trois personnes, *en tant qu'elle subsiste en lui*. Seul, il nous est ainsi uni physiquement, immédiatement, quoique accidentellement; et les deux autres personnes de la sainte Trinité, le Père et le Fils, ne sont en nos âmes que médiatement par concomitance, en vertu de leur inséparabilité avec l'Esprit-Saint. C'est pourquoi elles ne nous sont pas unies; elles habitent seulement en nous (2). »

Le P. Froget répond — et victorieusement, pensons-nous — par cette simple observation : « Comme en Dieu l'essence ou la nature ne se distingue pas

(1) P. Froget, *op. cit.*, p. 468.
(2) *Semaine religieuse de Nancy*, 4 février 1899, p. 115.

réellement de la personne, on ne peut employer l'expression réduplicative suivante : *en tant qu'elle subsiste dans le Saint-Esprit*, sans désigner par le fait même la subsistance ou la personne de ce même Esprit. Par conséquent, dire que l'union se fait « entre l'âme régénérée et l'essence divine, commune « aux trois personnes, mais *en tant qu'elle subsiste* « *dans le Saint-Esprit* », c'est dire, bon gré mal gré, qu'elle se fait dans ce que ce divin Esprit *a de propre et de distinctif*, en un mot dans sa personne et dans son hypostase (1). »

La fausseté ou l'insuffisance des autres explications obligent donc à reconnaître que l'habitation commune aux trois personnes est seulement *appropriée* à l'Esprit-Saint. Telle est l'interprétation, en quelque sorte officielle, de Léon XIII. « C'est avec beaucoup d'à-propos que l'Eglise a coutume d'attribuer au Père les œuvres divines où éclate la puissance, au Fils celles où brille la sagesse, au Saint-Esprit celles où domine l'amour. Non que toutes les perfections et toutes les œuvres ne soient communes aux trois personnes, car les œuvres de la Trinité sont indivisibles comme l'essence même de la Trinité, l'action des personnes étant aussi inséparable que leur essence; mais parce que, en vertu d'une certaine comparaison et, pour ainsi dire, d'une affinité qui se remarque entre les œuvres et les propriétés des personnes, telle œuvre est attribuée ou, comme on dit, *appropriée* à telle personne plutôt qu'à telle autre (2). »

Puisque le *propre* du Saint-Esprit est d'être

(1) P. Froget, *op. cit.*, p. 458, note.
(2) Encyclique du 9 mai 1897, sur le Saint-Esprit.

l'Amour subsistant, il est juste de lui *approprier* tout ce qui est œuvre de bonté et d'amour, comme la justification, la sanctification des âmes, l'infusion des dons surnaturels, l'habitation de Dieu en nous.

D'autre part, ces œuvres ne peuvent être sa propriété personnelle. La grâce, la charité, l'habitation que sont-elles pour nous? Une préparation, un commencement, un avant-goût de la vie éternelle. Données en vue de notre fin dernière, elles doivent avoir pour auteur Dieu en tant qu'il est cette fin et cette béatitude suprême. Or, la fin et la béatitude des élus, qu'est-elle? Ce n'est pas l'Esprit-Saint tout seul, mais bien la Trinité tout entière, toute la famille divine.

Concluons donc avec Léon XIII dans la même encyclique : « L'union admirable appelée de son vrai nom *inhabitation* est produite réellement par la Trinité tout entière présente dans l'âme, selon la parole du Sauveur : Nous viendrons dans le juste et nous y ferons notre demeure (1)... Elle est cependant attribuée au Saint-Esprit d'une façon toute spéciale. »

— « Elle ne lui est donc pas propre ni personnelle, observe le P. Froget, mais seulement appropriée : *tamquam peculiaris prædicatur;* c'est le terme consacré pour désigner une simple appropriation. »

« Ce serait donc à l'heure actuelle une témérité de soutenir encore que l'habitation divine dont parlent si fréquemment les Livres saints est la propriété de la troisième personne, et non le patrimoine commun de toute la Trinité (2). »

(1) JOAN., XIV, 23.
(2) P. FROGET, *op. cit.*, pp. 219-220.

Léon XIII, assurément, n'avait pas l'intention de définir ce point de doctrine, mais, en prenant à son compte la théorie commune des théologiens, il lui a donné une consécration et une sorte de valeur officielle, montrant par là qu'elle est la seule explication légitime de la croyance universelle de l'Eglise.

⁂

Petau est allé plus loin. Poussant jusqu'au bout sa théorie que l'Esprit-Saint est la cause formelle de notre filiation adoptive, il en a conclu que, dans l'antique alliance, où le Saint-Esprit n'était pas encore donné, les justes ne jouissaient ni de l'adoption des enfants de Dieu ni de l'habitation personnelle. Le Saint-Esprit était bien présent en eux par ses dons, mais non point par sa substance.

Ce n'est pas le lieu d'examiner un système qui trouverait sa place plutôt dans le traité de la grâce et de la justification et qui, d'ailleurs, a été déjà réfuté par les théologiens (1).

Nul besoin de longs raisonnements pour établir que la forme de notre filiation adoptive n'est pas l'Esprit-Saint, mais la grâce sanctifiante, parce que, du fait qu'elle nous donne une participation de la nature divine, elle nous rend enfants de Dieu. N'est-il pas fils véritable celui qui a reçu la nature de son père?

D'autre part, puisque l'habitation est le terme et

(1) Voir P. Froget, *op. cit.*, p. 221. ss.

le couronnement de la grâce et qu'elle est exigée en vertu de la charité, amitié parfaite, elle convient aux justes de la même manière et au même titre que la grâce et la charité. Les saints de l'Ancien Testament possédaient entièrement la grâce et toutes les vertus qui l'accompagnent. Il n'y a pas deux espèces de grâce sanctifiante, mais une seule, qui réalise, partout et dans tous les états, les mêmes effets inséparables d'elle. Toutefois, elle n'était pas conférée, dans l'ancienne loi, avec la même efficacité et la même abondance que chez nous et par des rites capables de la porter et de la produire, mais accordée à crédit à cause des mérites du futur Rédempteur. Le Saint-Esprit, pareillement, était donné et la Trinité habitait dans les âmes justes, non pas à cause de la valeur intrinsèque de la loi ni avec cette manifestation merveilleuse qui a eu lieu dans l'Eglise de Jésus-Christ, mais parce que la justification, octroyée d'avance en vue de l'Incarnation, comportait et exigeait cette présence comme couronnement normal de la grâce habituelle.

Les saints antiques étaient vraiment les enfants de Dieu, sans être encore dans cet *état* parfait des fils adoptifs dans lequel nous a restaurés Notre-Seigneur. Il y a entre les deux Testaments différence de degré, de mesure, d'état, mais tous les deux ont la même grâce sanctifiante, qui constitue tous les justes enfants adoptifs de Dieu, temples du Saint-Esprit, héritiers du royaume éternel.

C'est pourquoi saint Thomas conclut que l'habitation ou la mission invisible des divines personnes a lieu partout où la grâce est infusée et qu'elle fut

accordée aux patriarches de l'Ancien Testament (1).

Mais, au lieu de s'arrêter plus longtemps sur cette vieille controverse, l'âme pieuse trouvera plus utile de faire une visite aux trois personnes divines substantiellement présentes au fond d'elle-même et de leur rendre à toutes les trois une indivisible reconnaissance et un inviolable amour : ce sera la plus efficace manière de chanter : *Tribus honor unus!*

(1) S. THOM., I P., q. 43, a. 6, corp. et ad 1.

CHAPITRE III

Les missions des Personnes divines

I

NOTION DES MISSIONS DIVINES

Mission est synonyme d'envoi. Qu'une personne divine soit envoyée par une autre, c'est une expression qui revient assez fréquemment dans l'Evangile de saint Jean.

L'Apôtre bien-aimé la met sur les lèvres de Notre-Seigneur : « Dieu a *envoyé* son Fils dans le monde, non pour juger le monde, mais pour le sauver (1). — Celui qui n'honore pas le Fils refuse l'honneur au Père qui l'a *envoyé* (2). — C'est l'œuvre de Dieu que vous croyiez en celui qu'il a *envoyé*... Comme m'a *envoyé* le Père qui vit, ainsi je vis pour le Père (3). —

(1) JOAN., III, 17.
(2) V, 23.
(3) VI, 29, 39, 40, 58.

Je ne suis pas seul, il y a avec moi le Père qui m'a *envoyé* (1). — L'Esprit-Saint que le Père vous *enverra* en mon nom vous enseignera toutes choses (2). — Lorsque viendra le Paraclet que je vous *enverrai* d'auprès du Père, il rendra témoignage de moi (3). — Si je m'en vais, je vous *enverrai* le Paraclet (4). »

Ces formules se retrouvent aussi dans saint Paul : « Lorsque est venue la plénitude des temps, Dieu a *envoyé* son Fils... Parce que vous êtes fils adoptifs, Dieu a *envoyé* l'Esprit de son Fils dans vos cœurs (5). »

La révélation nous apprend donc que le Fils est envoyé par le Père, et l'Esprit-Saint par le Père et par le Fils. C'est sur ces fondements scripturaires que la théologie a édifié la belle doctrine des missions divines.

L'envoi implique de multiples rapports. D'abord, une relation au principe d'où part la mission : c'est par un autre qu'on est envoyé, c'est d'un autre qu'on reçoit le message. Ensuite, une destination particulière, car c'est pour un but défini, vers un terme précis, que l'on est envoyé. Enfin, une nouvelle manière d'être ou d'agir dans ce terme, puisque personne n'est envoyé où il se trouve déjà et où il n'aura pas de charge nouvelle à remplir ou d'effet nouveau à produire.

Chez les créatures, l'une est envoyée par l'autre

(1) VIII, 16.
(2) XIV, 26.
(3) XV, 26.
(4) XVI, 7.
(5) *Gal.*, IV, 4-6.

ou parce qu'elle reçoit d'elle un ordre, un mandat, comme le légat est envoyé par le pape, l'ambassadeur, par son souverain; ou bien, un conseil, une direction, comme le malade est envoyé dans une station balnéaire ou dans une cure d'air par son médecin, en pèlerinage, par son confesseur; ou enfin, parce qu'elle émane d'elle, comme la lumière nous est envoyée par le soleil.

Les personnes divines étant parfaitement égales en puissance, en science, en sagesse, l'une n'a pas à recevoir d'une autre un ordre ou un conseil; elle peut seulement tirer d'elle son origine. Voilà la première condition des divines missions, procéder d'une autre ou de deux autres personnes.

La destination spéciale requise pour un envoi ne peut pas comporter de changement dans la vie intime des personnes éternelles, chez lesquelles on ne conçoit ni danger de perdre ni besoin d'acquérir, mais seulement une relation au dehors, dans les créatures et pour un effet temporel. Il est manifeste que cet effet ne peut consister dans un changement de lieu, les trois personnes étant déjà présentes partout, ni dans la création de substances nouvelles, car la création est l'œuvre de la nature divine, commune aux trois personnes, et nulle part, ni dans la Tradition ni dans l'Ecriture, elle n'est appelée une mission. Il faut donc que la personne divine vienne dans la créature d'une manière nouvelle, *distincte de la création*, et par rapport à la sanctification des âmes, soit qu'elle se rende présente par une réelle habitation, comme le Saint-Esprit dans les justes, soit qu'elle s'unisse personnellement à la créature, comme dans l'Incar-

nation le Verbe contracte l'union hypostatique avec la nature humaine.

Telle est la notion de la mission divine : procession par laquelle une personne reçoit l'origine d'une autre avec destination à un effet temporel, c'est-à-dire par une manière nouvelle d'exister dans la créature en vue de la sanctification.

C'est dire déjà quelle personne peut envoyer ou donner mission et quelle personne peut être envoyée ou recevoir mission.

Pour donner mission, il faut être point de départ, source dont une autre tire son origine. Le Père, qui est le principe du Fils et de l'Esprit-Saint, peut donner mission à l'un et à l'autre et c'est ce que vient de nous apprendre saint Paul : Dieu a envoyé son Fils, Dieu a envoyé l'Esprit de son Fils (1). Le Fils, qui est, avec le Père, le principe du Saint-Esprit, peut lui donner mission ou l'envoyer d'auprès du Père, selon qu'il l'explique lui-même : « Lorsque viendra le Paraclet, que je vous enverrai d'auprès du Père (2). »

Terme de la fécondité infinie et ne pouvant être le principe d'une autre personne, le Saint-Esprit ne donne pas mission; nulle part, en effet, les saintes Lettres n'insinuent que le Paraclet envoie ou puisse envoyer.

Pour recevoir mission, il faut procéder d'une ou de plusieurs personnes. Le Saint-Esprit donc, qui réalise, évidemment, ces conditions, peut être envoyé et par le Père et par le Fils. La seconde personne,

(1) *Gal.*, IV, 4-6.
(2) JOAN., XV, 26.

qui procède de la première, peut aussi, et dans le sens propre, recevoir mission et être envoyée : aussi bien avons-nous entendu saint Jean et saint Paul nous dire que le Fils a été envoyé par Dieu le Père.

Principe et source de la Trinité, le Père ne peut recevoir mission de personne. Il peut, assurément, se rendre présent dans la créature d'une manière toute nouvelle et distincte de la création, comme lorsqu'il fait sa demeure dans les justes; mais il y vient de lui-même, il n'y est pas envoyé. Cette présence spéciale du Père dans les saints est une habitation, non pas une mission proprement dite. Voilà pourquoi nous avons voulu exposer la doctrine de l'habitation des personnes divines avant de traiter de leurs missions.

II

LA MISSION INVISIBLE

Du côté du terme extérieur, c'est-à-dire de l'effet temporel, on distingue la mission invisible et la mission visible.

La première ne comporte que des effets purement spirituels comme la justification des âmes par la grâce; la seconde est accompagnée d'un effet ou d'un signe sensibles manifestant la présence de la personne envoyée : c'est ainsi que le Fils reçoit la mission de se faire homme, que le Saint-Esprit est répandu sur les apôtres sous la forme de langues de feu.

La mission invisible du Fils et du Saint-Esprit a lieu chaque fois que la grâce sanctifiante est infusée dans l'âme.

La mission, avons-nous expliqué, requiert qu'une personne procède d'une autre et qu'elle se rende présente d'une nouvelle manière dans la créature. Le Fils et le Saint-Esprit, qui procèdent, ont — avec le Père, venu de lui-même — une présence toute spéciale dans les justes, distincte de la présence commune selon laquelle Dieu est dans le pécheur et dans toutes les créatures; car la demeure de la Trinité dans l'âme suppose la connaissance du don de sagesse et l'amour de charité et ne convient qu'à ceux qui jouissent de l'amitié parfaite de Dieu. Cette venue, qui est pour le Père habitation seulement, est pour le Fils et pour le Saint-Esprit à la fois habitation et mission.

Notre précédente étude a montré que l'habitation et, partant, la mission invisible, a lieu pour tous ceux qui possèdent la grâce, soit dans notre économie nouvelle, soit même dans l'Ancien Testament.

Il faut ajouter ici qu'elle ne peut se faire que par la grâce sanctifiante. La grâce actuelle ne suffit pas, car, si elle est la touche du Dieu qui passe, elle n'est pas la visite du Dieu qui demeure; par elle Dieu commence, il est vrai, à s'emparer de l'âme, mais il n'est pas encore installé en elle : c'est la présence commune par manière d'agent, de cause efficiente, ce n'est pas la présence toute singulière par laquelle Dieu se trouve dans son temple, dans sa vraie maison, auprès d'un ami et comme chez lui.

La vertu de foi n'entraîne point toute seule la mis-

sion invisible, n'étant, par elle-même, ni cette connaissance savoureuse qui réclame la présence substantielle ni cette amitié parfaite qui possède Dieu et jouit de lui.

Les charismes surnaturels, comme la prophétie, l'inspiration, l'assistance divine qui assure aux papes et aux conciles l'infaillibilité, ne suffisent pas non plus pour la mission invisible du Saint-Esprit. Il est bien vrai que le céleste Paraclet opère des merveilles dans la prophétie, qu'il meut spécialement l'intelligence et la volonté de l'écrivain dans l'inspiration scripturaire (1), qu'il intervient dans l'intelligence du souverain pontife et des pasteurs pour empêcher les jugements erronés en matière de foi; mais c'est toujours la présence par mode de cause efficiente, non point cette existence nouvelle, cette habitation qui introduit Dieu chez des amis; car, à la rigueur, le pécheur peut être l'instrument de Dieu pour la prophétie, comme le fut Caïphe (2); pour l'inspiration, comme a pu l'être Salomon après sa chute; pour l'infaillibilité, qui n'est nullement réservée aux justes

Concluons avec le Docteur Angélique : C'est seulement par la grâce sanctifiante qu'une personne divine est envoyée : *Unde secundum* SOLAM *gratiam gratum facientem mittitur et procedit temporaliter persona divina* (3).

Les âmes pieuses pourront faire ici une réflexion qui les encouragera et excitera leurs ardeurs. Puisque toute infusion de la grâce habituelle est une mission

(1) Cf. notre livre : *La Causalité instrumentale en Théologie*, ch. II.
(2) JOAN., XI, 51.
(3) S. THOM., I P., q. 43. a. 2.

du Fils et du Saint-Esprit et une habitation des trois personnes, comme il est utile et consolant de penser que, à chaque augmentation de la grâce, la Trinité prend de nouveau possession de nous et que nous entrons de nouveau en intimité avec elle! Commencée dès l'instant de la justification, la mission ou l'habitation se renouvelle et se parfait avec la réception des sacrements et avec les actes intenses qui accroissent la grâce et la charité; elle deviendra définitive dans la gloire, alors que Dieu sera présent dans notre intelligence et dans notre volonté par la vision et l'amour béatifiques.

III

LA MISSION VISIBLE

Deux différences profondes entre la mission invisible et la mission visible. Dans la mission invisible une personne ne va pas sans les autres : le Fils et le Saint-Esprit sont envoyés ensemble et le Père vient de lui-même avec eux, en sorte que l'habitation est commune à tous les trois. Dans la mission visible une personne peut être envoyée seule ou apparaître seule, comme dans l'Incarnation le Verbe seul prend la nature humaine, comme à la Pentecôte l'Esprit-Saint se manifeste seul sous la forme des langues de feu.

Ensuite, la mission invisible ne se fait que par la grâce sanctifiante, nous venons de le montrer, tandis que la mission visible peut avoir lieu de façons

multiples et par une foule de signes, comme nous allons l'expliquer.

Trois conditions sont requises. Il faut, d'abord, un signe extérieur qui révèle et manifeste la personne; c'est pourquoi les visions intellectuelles ou imaginaires, dans la prophétie, ne peuvent être des missions visibles du Saint-Esprit, de ce chef qu'elles restent dans le monde intérieur de l'âme (1).

En second lieu, un signe nouveau, pour indiquer la présence nouvelle de la personne divine dans la créature. Si le signe est déterminé d'avance, choisi pour une autre destination, il n'y a pas mission visible. C'est le cas pour les sacrements. Le signe est bien sensible, mais il est déjà institué, comme un rite permanent; et donc la justification par les sacrements n'est que la mission invisible qui accompagne toute infusion de la grâce.

Il faut, enfin, que le signe ait rapport à la sanctification des âmes, car la mission est une œuvre distincte de la création, voulue directement en vue du salut éternel. Ainsi, les théophanies de l'Ancien Testament ne furent pas des missions visibles, parce qu'elles n'étaient pas destinées à signifier la sanctification des justes ni l'habitation de Dieu en eux, mais ordonnées à un autre but, par exemple inculquer vivement l'idée de la divinité ou préluder de loin à l'Incarnation (2). Il ne convenait pas, explique saint Thomas, que la mission visible du Saint-Esprit eût lieu avant la mission visible du Fils dans la chair,

(1) Cf. S. THOM., I P., q. 43, a. 7, ad 2.
(2) Cf. S. AUGUSTIN., *De Trinit.*, lib. II, c. XVII; *P. L.*, XLII 866; S. THOM., I P., q 43, a. 7, ad 6

attendu que le Saint-Esprit manifeste le Fils, comme le Fils manifeste le Père (1).

Les missions visibles peuvent se ramener à une double catégorie : l'une visible substantiellement, l'autre purement représentative.

L'unique exemple de la mission visible substantielle, c'est l'Incarnation, par laquelle une personne divine s'unit à une substance visible, l'humanité (2). Toutes nos conditions se réalisent ici : signe sensible, la nature humaine; existence nouvelle, par l'union hypostatique; en vue de la sanctification des âmes, car c'est avant tout un mystère de salut et de rédemption.

Dans la mission visible représentative, Dieu ne s'unit pas hypostatiquement à la créature choisie comme signe et la réalité extérieure est produite par les trois personnes à la fois, avec la coopération des anges; cependant, comme cette mission n'est pas faite au nom de l'ange et qu'elle n'est pas non plus destinée à manifester la Trinité tout entière, mais spécialement une seule personne, elle se dit de cette personne et non point des autres. « De même, dit saint Thomas, que le Père et le Fils et le Saint-Esprit sont exprimés par divers noms, ainsi peuvent-ils être manifestés par des signes différents, bien qu'il n'y ait jamais entre eux séparation ou diversité (3). »

Ces missions représentatives sont au nombre de

(1) S. THOM., *ibidem.*

(2) Nous avons expliqué précédemment que dans l'Incarnation l'acte d'unir activement l'humanité à l'hypostase divine est commun aux trois personnes et que l'union hypostatique elle-même ne convient qu'au Verbe seul.

(3) S. THOM., I P., q. 43, a. 7, ad 1.

quatre, toutes propres au Saint-Esprit, parce que c'est lui qui s'est révélé spécialement sous ces formes extérieures, sans toutefois s'unir à elles hypostatiquement.

La première eut lieu au baptême de Jésus-Christ, lorsque la troisième personne se manifesta sous l'apparence d'une colombe et descendit visiblement sur le Sauveur pour signifier l'abondance des grâces qu'il avait reçues (1).

La seconde, dans le mystère de la Transfiguration, sous l'apparence d'une nuée lumineuse, pour indiquer l'abondance de la science et de la sagesse en Celui que le Père a donné aux hommes comme Maître et Docteur (2).

La troisième, après la résurrection et sous l'apparence d'un souffle, lorsque Notre-Seigneur dit aux apôtres : Recevez le Saint-Esprit (3).

La quatrième, au jour de la Pentecôte, sous l'apparence des langues de feu (4).

Dans la mission visible substantielle, l'Incarnation, le Fils est envoyé comme auteur de la sanctification des âmes; dans les missions visibles représentatives, le Saint-Esprit est envoyé comme signe de la sanctification (5).

Remarquons toutefois une différence saillante entre les deux premières missions visibles de l'Esprit-Saint et les deux dernières : au baptême et à la Transfiguration, les missions sont représentatives sans être

(1) MATTH., III, 12.
(2) MATTH., XVII, 5.
(3) JOAN., XX, 22.
(4) *Act.*, II, 3.
(5) Cf. S. THOM., I P., q. 43, a. 7.

efficaces, c'est-à-dire, elles signifient mais ne produisent pas la grâce et la science, que le Sauveur possédait, dès le premier instant, dans toute leur plénitude; au cénacle, après la résurrection et au jour de la Pentecôte, les missions du Saint-Esprit sont à la fois représentatives et efficaces, car elles signifient la grâce et les charismes et les produisent réellement dans l'âme des apôtres.

Une dernière observation nous est suggérée par saint Augustin et saint Thomas. Les missions, qu'elles soient visibles ou invisibles, ne nuisent en rien à l'égalité des divines personnes. Il n'y a ici ni commandement, ni ordre, ni conseil, ni dépendance, mais seulement procession d'origine avec un effet temporel dans la créature : l'égalité absolue n'est donc pas plus lésée ici qu'elle ne saurait l'être dans les processions éternelles (1).

Mais les missions nous font comprendre d'une manière en quelque sorte tangible la bonté infinie de notre Dieu, qui daigne adresser à sa créature des messages d'amour et met ses délices à habiter avec les enfants des hommes.

(1) Cf. S. AUGUSTIN., *De Trinit.*, lib. IV, c. XX, n. 27, 29; *P. L.*, XLII, 906, 908; S. THOM., I P., q. 43, a. 1, ad 1.

QUATRIÈME PARTIE

L'explication du mystère

On a déjà, dans ses grandes lignes, toute la théologie de la Trinité : l'existence et la consubstantialité des personnes, leurs rapports entre elles, leurs rapports avec les créatures. Nous avons dû, dans l'exposé des diverses questions, résoudre les principales objections, apporter des éclaircissements qui sont déjà une certaine explication du mystère, tout en nous efforçant d'épargner au lecteur les difficultés d'une métaphysique trop subtile.

Cependant la science du dogme demande une étude complémentaire, que nous essaierons de rendre aussi claire que simple et précise. Expliquer n'est pas démontrer. Si l'on ne peut pas prouver le mystère de la Trinité, il est possible, il est nécessaire d'en avoir une exposition qui le rende intelligible.

Le mystère consiste en ce que la même nature individuelle est possédée par trois personnes réellement distinctes. Toute explication suppose donc une philosophie très exacte de la nature et de la personne. Or, que les personnes soient distinctes et la nature unique, cela ne paraîtra point absurde, quand on aura compris que les

personnes sont des relations subsistantes, opposées entre elles, mais non point avec la nature.

L'étude des relations amène à traiter quelques questions subsidiaires sur les notions, les propriétés, l'appropriation, la circuminsession. Nous croyons utile de terminer par un rapide aperçu sur les directions générales de la théologie latine et de la théologie grecque au sujet de la Trinité.

Tel sera donc l'ordre de cette dernière partie :

Les notions de nature, substance, personne.

Les personnes et les relations.

Les notions, les propriétés, l'appropriation, la circuminsession des personnes.

Les principales tendances de la théologie latine et de la théologie grecque au sujet de la Trinité.

CHAPITRE PREMIER

Les notions de « nature », « substance », « personne »

Les deux grands mystères de notre foi s'énoncent par ces termes. Trois personnes en une seule nature ou une seule substance, voilà la Trinité; deux natures ou deux substances en une seule personne, voilà l'Incarnation. Mais ces notions, pour être bien éclaircies, doivent être rapprochées de ces autres mots : essence, subsistance, hypostase, suppôt. C'est la révélation qui a enrichi ces concepts d'un sens si plein, si précis; c'est la théologie catholique qui a créé la philosophie exacte et définitive de la nature et de la personne.

I

L'HISTOIRE DE CES TERMES

Ces notions sont encore très obscures chez Aristote. Le mot πρόσωπον n'a pas chez lui cette significa-

tion scientifique qu'il éveille dans nos esprits : ὑπόστατις n'entre pas non plus dans son vocabulaire philosophique : elle désigne la réalité fondamentale, consistante, permanente, par opposition à l'apparence extérieure, au phénomène qui passe. Les termes dont se sert Aristote sont Οὐσία et Φύσις. Οὐσία, traduit tantôt par *essentia*, tantôt par *substantia*, exprime ce par quoi l'être est constitué dans un mode défini, dans une espèce déterminée, et se prend soit pour l'individu réel, subsistant en soi-même, Platon, Socrate, soit pour les attributs génériques et spécifiques qui conviennent à cet individu, vivant, animal, homme. Φύσις ajoute un point de vue nouveau : c'est bien l'essence, mais en tant que celle-ci est le principe intérieur des opérations qui sortent spontanément du fond de l'être (1).

Chez les Pères, ces termes acquièrent bientôt une portée théologique. A la fin du deuxième siècle et au troisième, la substance est déjà nettement distinguée de la personne. Tertullien professe qu'il y a en Dieu une seule substance et trois personnes (2), et en Jésus-Christ une seule personne et deux substances (3). A la même époque, la terminologie grecque admet la même distinction. « Quand Notre-Seigneur dit : Le Père et moi nous sommes un, remarque saint Hippolyte, cette phrase exprime *deux personnes* et une *seule puissance* : Ἐπὶ δύο πρόσωπα ἔδειξεν, δύναμιν δέ μίαν (4). »

(1) Cf. ARISTOT., *Categor.*, et II *Physic.*, c. I.
(2) Cf. TERTULL., *Adv. Praxean*, cc. II, VII, VIII, XII, XIII, XXII, etc.
(3) TERTULL., *Adv. Praxean*, cc. XXVII, *P. L.*, *II*, 190-192.
(4) *Adv. Noet.*, 7.

Le mot *natura* est pris dans le sens de substance par Tertullien, qui parle de la nature divine et de la nature humaine en Jésus-Christ (1). Toutefois, l'emploi de ce terme pour désigner les deux natures de Notre-Seigneur est assez rare jusqu'au cinquième siècle; il devient alors fréquent.

La théologie latine a donc, de bonne heure, opposé *substantia* et *natura* à *persona*, et la grecque, φύσις à πρόσωπον.

Quant au mot *hypostasis*, il restera assez long temps équivoque. Il garde souvent la signification aristotélicienne de *réalité* permanente; ainsi, saint Epiphane dira que l'intelligence humaine de Jésus-Christ est une hypostase (2), c'est-à-dire une puissance réelle, vivante, indélibile. D'autres fois, il sera pris pour la nature individuelle, l'équivalent de la substance; d'autres fois encore, il devient le synonyme de la personne; et, selon les diverses acceptions, il sera faux ou vrai qu'il y ait en Dieu trois hypostases. Ainsi, dans la seconde moitié du troisième siècle, le pape saint Denys condamne « ceux qui divisent la monarchie divine en trois hypostases et trois divinités séparées, en trois hypostases étrangères l'une à l'autre (3) ». De même, saint Cyrille d'Alexandrie ne craint pas d'affirmer qu'il y a en Jésus-Christ deux hypostases, c'est-à-dire deux natu-

(1) « Quæ proprietas conditionum divinæ et humanæ æqua utique *naturæ* utriusque veritate dispuncta est, eadem fide et spiritus et carnis. » TERTULL., *De carne Christi*, v. *P. L.*, II, 761.
(2) S. EPIPHAN., *Hæres*, 77, n° 24, *P. G.*, XLII, 676.
(3) Cf. S. ATHANAS., *De decretis Nicænæ synodi.*, 29, *P. G.*, XXV, 461.

rés réelles (1). Cependant, même avant le concile de Nicée, hypostase est plus communément employée comme synonyme de personne; et cette expression des trois hypostases devient courante, du moins à partir de l'époque de Sabellius et de Noët (2). Origène répondait aux hérétiques : « Nous avons appris à croire trois hypostases : le Père, le Fils, le Saint-Esprit (3). » Aussi bien saint Athanase, qui avait exploré à fond la tradition des premiers siècles, pouvait-il résumer la doctrine de l'Eglise dans cette formule : « Une seule divinité et un seul Dieu en trois hypostases (4). » Saint Epiphane écrira, de même, que la vraie foi consiste à confesser « la consubstantialité du Père, du Fils et du Saint-Esprit, trois hypostases, une seule essence, une seule divinité (5) ».

Désormais, l'hypostase restera l'équivalent de la personne, et les Latins, à partir du cinquième siècle, traduiront ce terme par *subsistentia*.

Les Cappadociens du quatrième siècle avaient esquissé une philosophie de la personne. Saint Basile oppose la personne à la nature comme le propre au commun, le particulier au général, l'individu à l'espèce. C'est bien cela, sans doute, mais plus que cela, autrement toute nature individuelle et concrète serait une hypostase. Saint Grégoire de Nazianze pré-

(1) S. CYRILL., *Scholia de Incarnatione*, c. XI, *P. G.*, LXXV, 1381.
(2) Voir, à ce propos, la savante dissertation de GARNIER dans le tome XXXII de *P. G.*, 16, ss.
(3) ORIGEN., *in Joan.*, *P. G.*, XIV, 128.
(4) S. ATHANAS., *De Incarnat. et contr. Arianos*, 10, *P. G.*, XXVI, 1000.
(5) S. EPIPHAN., *Hæres*, 73, n. 34, *P. G.*, XLII, 468.

cise davantage : ce qui caractérise la personne c'est la totalité, l'indépendance, l'intelligence. Notion très vraie, mais qui prête à une équivoque, dont Apollinaire de Laodicée se servira pour étayer son erreur. Si la personne est une nature complète et intelligente, il faut retrancher quelque chose à l'Humanité de Jésus-Christ, sans quoi elle sera une personne; donc, conclut-il, il n'y a point d'intelligence humaine en Jésus-Christ.

Aux cinquième et sixième siècles, les nestoriens et les eutychiens abusent étrangement de l'imprécision des termes. Pour les uns comme pour les autres, toute nature réelle, totale et sans mutilation, est nécessairement une personne. Donc, infèrent les nestoriens, si la nature humaine en Jésus-Chrsit n'est pas une hypostase, elle n'a point de réalité; donc, pour confesser deux natures réelles, il faut admettre deux personnes. L'Ecriture démontre qu'il n'y a dans le Christ qu'une hypostase, répliquent les eutychiens; donc aussi une seule nature (1).

L'Eglise, à Ephèse (431) et à Chalcédoine (451), définit qu'il y a en Jésus-Christ une seule personne et deux natures, réelles, distinctes, existant sans

(1) C'est ce que Boèce explique très justement : « Sicut Nestorius arbitratur non posse esse naturam duplicem, quin persona fieret duplex, atque ideo, cum in Christo naturam duplicem confiteretur, duplicem credidit esse personam; ita quoque Eutyches non putavit naturam duplicem esse sine duplicatione personæ; et, cum non confiteretur duplicem esse personam, arbitratus est consequens esse ut una videretur esse natura. Itaque Nestorius recte tenens duplicem in Christo esse naturam, sacrilege confitetur duas esse personas; Eutyches vero recte credens unam esse personam, impie credit unam quoque esse naturam. » Boet., *De Persona et duabus Naturis*, c. 5, *P. L.*, LXIV, 1347.

confusion dans cette unique personne (1). C'était affirmer une différence radicale entre la personne et la nature; mais en quoi consiste cette différence et comment faut-il concevoir la nature et la personne, les conciles ne l'expliquent pas.

Les Docteurs auront à le faire. Boèce est un de ceux qui ont le plus contribué à éclaircir ces concepts (2). Il définit la personne : Une susbtance individuelle, complète, raisonnable : *Naturæ rationalis individua substantia.* Les éléments de la personne sont donc l'individualité et l'intelligence; mais l'individualité, ici, implique une nature qui *s'appartient totalement*, qui est tout à fait à soi, par conséquant, indépendante, incommunicable. Cependant cette notion d'incommunicabilité n'est pas assez nettement indiquée par le terme *individua.* Le moine Léon de Byzance († vers 545) dira le mot définitif. L'hypostase est, sans doute, une nature individuelle et complète, mais elle inclut, de plus, l'idée *d'être à part soi* (καθ' ἑαυτον) ; c'est-à-dire qu'elle ne doit point faire partie d'un tout où elle entrerait comme composant, partant, qu'elle doit être une substance complète, incommunicable à une autre nature et à une autre hypostase (3).

(1) Voir les définitions dans DENZINGER, 113, ss., 148, ss.
(2) Cf. son ouvrage : *De Persona et duabus Naturis*, *P. L.*, LXIV, 1338, ss.
(3) Cf. J. TIXERONT, *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, novembre 1903 — L'auteur de l'article conclut : « Ainsi, il avait fallu cent cinquante ans pour que des définitions rudimentaires des Cappadociens les théologiens tirassent les développements philosophiques qui devaient justifier les décisions de l'Eglise. Celle-ci avait pu, dès que l'erreur s'était montrée, lui opposer les enseignements positifs de la tradition, il s'agissait

Ces notions une fois fixées, les scolastiques pourront aller au fond du concept; et c'est cette analyse philosophique que nous allons essayer à leur suite.

II

LA PHILOSOPHIE DE LA NATURE ET DE LA SUBSTANCE

Trois termes expriment la même réalité : essence, substance, nature (1). L'essence est la réalité primitive, ce par quoi l'être est constitué et classé dans une hiérarchie déterminée; la substance est la réalité fondamentale, qui existe en soi et sert de base à tout le reste; la nature est cette même réalité, en tant qu'elle désigne la source première d'où jaillit l'opération spontanée.

Nous négligerons ces nuances pour ne nous occuper que du fond substantiel. Qu'est-ce donc que la substance? Répondre : ce qui n'a pas besoin de soutien, ce qui n'est pas dans un sujet étranger, c'est éviter l'erreur, mais éluder la question; c'est dire ce que l'idée exclut, tout en laissant ignorer ce qu'elle porte en soi de positif.

seulement d'affirmer le dogme. Mais l'esprit humain est moins prompt que l'Esprit de Dieu, et ce que la foi énonce d'un mot, nous n'en prenons que lentement et par degrés la pleine intelligence. »

(1) Le mot *essence* comporte, il est vrai, une signification plus étendue, puisqu'il s'applique aussi aux accidents; mais dans les êtres substantiels c'est une seule et même réalité qui est à la fois essence, substance, nature.

Descartes et son école ont dit : La substance est ce qui n'a besoin d'aucun être pour exister. Cela peut signifier : ce qui n'a besoin d'aucun support, et alors définition obscure qui n'éclaircit point le concept; ou bien : ce qui peut se passer de toute cause, et alors définition perfide où se glissera l'erreur. Spinoza et les panthéistes en concluent : l'être qui n'a besoin d'aucune cause pour exister, c'est Dieu seul; lui seul donc est substance, ou, en d'autres termes, il n'y a qu'une substance immense et universelle qui est Dieu et l'univers.

D'autres corrigent : ce qui constitue la substance, c'est la permanence dans l'être opposée à la succession rapide et indéfinie des phénomènes. Beaucoup de vrai, sans doute. Sous le fleuve des changements innombrables il y a un fond immobile qui fait que l'être demeure lui-même, gardant toujours son unité et son identité.

Mais ce caractère ne suffit pas à distinguer la substance, il ne convient pas qu'à elle : certains accidents jouissent d'une sorte de stabilité et même d'immortalité, comme l'intelligence, la volonté et toutes les propriétés indélébiles qui accompagnent nécessairement l'essence, qui ne périssent qu'avec elle, dont la destruction entraîne la sienne : *Proprietatum deletio est naturae negatio.* Ce n'est point, d'ailleurs, ce que nous concevons en premier lieu dans la substance et qui lui appartient malgré tout. Dieu pourrait produire une nature parfaite, libre, indépendante, incommunicable, et l'anéantir aussitôt : elle aurait été substance et même personne, sans avoir jamais eu ni permanence ni durée

Leibnitz, Kant, les dynamistes appellent substance l'être doué d'activité, ou même la force. Nous revendiquons, nous aussi, pour le principe radical, la vertu d'agir, et nous n'avons garde d'en faire une entité vide et sans énergie, *caput mortuum*, comme on nous en accuse; mais l'activité, l'opération, même vitales, requièrent un sujet déjà réel qui les supporte et dont elles dérivent, comme la chaleur, du foyer. Si l'action suppose l'être, si le mode d'agir correspond au mode d'exister, l'activité suppose la substance déjà constituée et ne la fait point substance. D'autre part, cette propriété ne la sépare pas assez des accidents : eux aussi vivent d'activité, et plusieurs même sont avant tout des énergies et des forces (1).

Cousin confond la substance avec l'absolu. Erreur : si l'absolu ne s'oppose qu'aux relations, non seulement la substance, mais la qualité, la quantité, et les autres entités positives, méritent ce titre; s'il se prend dans le sens transcendant, pour ce qui est parfait, indépendant, ne se rapportant à aucun être, Dieu seul est l'absolu, toute nature créée dit ordre

(1) On prouve, par ailleurs, que la substance ne peut pas être le principe immédiat de l'opération. C'est un axiome que la puissance et l'acte auquel elle est destinée, qui est toute sa raison d'être et avec lequel elle doit constituer un tout, se ramènent l'une et l'autre au même genre, c'est-à-dire sont l'une et l'autre substance ou l'une et l'autre accident : si l'acte est accident, la puissance dont il sort ne peut être qu'un accident; si l'acte est substantiel, la puissance est substantielle aussi. Mais l'acte, l'opération, de toute créature, est nécessairement un accident : donc la puissance, le principe immédiat qui agit, est du même ordre. Ainsi, la substance, quoique douée d'activité, n'agit point par elle-même, mais par des accidents, c'est-à-dire des facultés qui émanent d'elle et tirent d'elle leur énergie.

à la Cause première, qui lui fait l'aumône de l'existence. Dieu serait la substance unique et universelle; voilà encore le panthéisme qui renaît sous une autre forme.

Faut-il définir la substance : le support des accidents? Elle est bien, en effet, la réalité stable qui se tient (*sub stat*) sous l'être débile et précaire, incapable de se soutenir tout seul.

Mais, pour supporter les autres, il faut qu'elle se suffise à elle-même tout d'abord; nous la définirons donc : une essence qui peut exister en soi.

On conçoit diverses manières d'exister en soi. D'abord, de telle façon qu'on s'appartienne totalement avec les privilèges d'indépendance et d'incommunicabilité. C'est le propre de la personne, ce n'est point requis pour constituer la substance. En second lieu, de telle sorte qu'on n'entre point en composition avec un autre, qu'on n'habite pas dans un autre comme la partie dans un tout. C'est l'apanage de la substance complète, ce n'est point indispensable à la substance en général. Enfin, de telle manière qu'on porte l'être en soi-même, sans l'étayer sur un sujet étranger.

Quelques exemples nous feront comprendre cette haute perfection. Ma science n'est point une réalité subsistante, vivant toute seule : elle repose dans mon esprit; la chaleur de l'eau est supportée par l'eau; la force de mes membres réside dans mes membres; mon activité, mes opérations s'appuient sur mes facultés et mes facultés sur mon âme.

Les accidents n'ont donc que l'inhérence, c'est-à dire ils n'existent que dans le sujet qui les soutient;

leur être est toujours mendié, toujours dépendant, et ils disparaissent fatalement si ce sujet s'évanouit, comme la beauté de la fresque tombe avec la muraille. La substance n'emprunte point de support, elle n'a pas d'autre fondement qu'elle-même, elle est la base de toutes les réalités qui viennent l'orner. La couleur, la vigueur, l'élégance sont dans la plante, la plante est en elle-même; la joie, l'espérance, la douleur, sont dans mon âme, mon âme est en elle-même.

Aristote distingue la substance *première*, celle qui n'est pas dans un sujet et ne se dit pas d'un autre sujet : *Socrate;* et la substance *seconde*, qui n'est point dans un sujet mais se dit d'un autre sujet : Socrate est *homme*. L'humanité est bien une perfection substantielle, et non point un accident étayé sur une base d'emprunt, mais elle s'applique à d'autres, c'est-à-dire à Socrate et à tous ceux qui sont hommes. Socrate, au contraire, est si bien en lui-même et si bien lui-même qu'il ne peut se dire d'aucun autre : il ne sera jamais vrai que Socrate soit Platon ou Platon Socrate.

Ainsi, la substance première est la nature individuelle concrète, existante : première, en effet, parce qu'elle est l'actualité qui porte l'espèce; la substance seconde désigne les attributs spécifiques et génériques qui supposent l'individu et ne se réalisent qu'en lui.

Ce qui nous intéresse ici, c'est la substance concrète. Elle est parfois une monade parfaite, qui exclut l'idée de parties et se meut dans la simplicité absolue, comme l'ange; ou bien elle est un tout harmonieux et indivis, mais formé d'éléments très divers comme

nous trouvons dans l'animal matière et vie et dans l'homme matière et esprit.

C'est alors une substance composée, ou un composé substantiel, dont les parties seront nécessairement substantielles aussi. Comment appeler ces parties substantielles sinon des substances partielles ou incomplètes?

Deux manières dont la substance peut être incomplète. Dans l'ordre de l'espèce seulement, comme l'âme humaine : elle se passe de tout support étranger, elle est bien en elle-même, elle peut exister toute seule, sans être unie à une autre; toutefois, elle n'active ses diverses capacités, ne déploie ses multiples énergies, ne constitue une espèce, que grâce à son hymen avec le corps. Ou dans l'ordre et de l'espèce et de la substance en même temps, comme l'âme des brutes : non seulement elle ne forme point une espèce toute seule, indépendamment de son union avec la matière, mais elle ne peut exister qu'avec cette matière. Elle n'est point, sans doute, l'accident précaire qui emprunte un support, elle vit en elle-même; mais la séparation est pour elle l'irrémédiable ruine.

Ces notions ne seraient-elles qu'une vue de l'esprit, sans valeur objective? Consultons les faits; que nous apprennent-ils? L'expérience *interne* saisit en nous toute une série de phénomènes, sensations, affections, pensers et vouloirs, qui ont commencé et qui disparaissent, tandis que le moi subsiste. Ils prouvent que le fondement immobile qui les porte, qui était avant eux, qui reste après eux, est plus réel encore qu'eux-mêmes : donc, réalité du principe substantiel. L'expérience *extern* nous montre dans l'univers une

foule de modifications qui se succèdent, sans changer le fond de la nature. Nous découvrons dans le végétal une tendance mystérieuse qui dirige les diverses parties avec leurs opérations, les coordonne, les fait concourir au bien de toute la plante; dans le règne minéral, une force latente qui régit les propriétés, les affinités, les énergies, et d'une manière différente selon les différentes espèces de corps. Cette puissance intérieure, qui donne à l'être sa permanence, sa fixité, malgré la mobilité des phénomènes, est aussi réelle que le milieu où s'agite l'humanité. Nier l'objectivité du mouvement, ce serait nier les vivantes merveilles de la mécanique moderne. Mais la réalité du mouvement se conçoit-elle sans l'objectivité du fond premier où il se produit et que nous appelons substance?

Que proclame encore l'expérience? Les activités qu'elle découvre ne sont-elles pas très complexes? Ce n'est point l'immatériel et le simple qu'elle atteint directement, mais le concret et le composé. La raison en conclut que, si ce composé est substantiel et réel, les parties le sont au même degré. Il existe donc dans le monde des parties substantielles, aussi vivantes que la nature qu'elles constituent.

Ces assertions deviennent assez évidentes dès que nous les appliquons au composé humain. Ce qui nous distingue essentiellement de la brute ne saurait être accidentel; ce qui nous assure cette indépendance, cette domination sur la matière, cette royauté sur la création, en un mot, la cause première de notre spiritualité et de notre liberté, ne peut pas se confondre avec un phénomène caduc ou avec une série de phénomènes.

Le sentiment commun de l'humanité nous garantit que notre âme est un principe substantiel. D'autre part, qui n'est convaincu que l'âme seule n'est point l'homme tout entier? Notre corps n'est point un simple vêtement, une « guenille »; la raison répond par la bouche des simples : notre corps, c'est nous-mêmes. Voilà donc des éléments incomplets, partiels, et cependant très concrets, très actuels, unis ensemble pour former l'harmonieuse et complète réalité qui est l'homme, roi de l'univers.

Les substances incomplètes ne sont donc point une invention arbitraire de l'abstraction scolastique; elles ont une valeur objective, comme le tout réel et agissant qui en est la résultante.

III

LA PHILOSOPHIE DE LA PERSONNE

La théorie de la substance une fois établie, l'esprit est préparé à comprendre ce qu'est la personne. Nous avons vu comment les Pères et les Docteurs furent amenés à la définir : une substance individuelle, complète; incommunicable. D'abord substance. Ni l'intelligence ou la volonté ornées de toutes les auréoles surnaturelles, perfectionnées par la lumière de gloire ou la charité, ni aucune des qualités, aucun des accidents qui peuvent sortir des trésors de la puissance infinie, ne seront des personnes. Individuelle et con-

crète : les espèces et les genres, tout ce qui est une construction de l'esprit, tout ce qui rentre dans la catégorie de l'idéal ne deviendra jamais une hypostase. Le langage courant témoigne de cette vérité, et l'on sait que développer la personne c'est développer l'individu. Complète : et dans l'ordre de la substance; c'est pourquoi ni le principe vital qui est dans la plante, ni la force qui meut la brute ne peuvent être des personnes; — et dans l'ordre de l'espèce; voilà pourquoi l'âme, séparée, quoique consciente et très active, ne peut revendiquer les prérogatives de la personnalité humaine (1).

Pour faire comprendre entièrement ce point de vue, il faut rappeler que l'individualité comporte quatre degrés.

Toute substance réelle, fût-elle incomplète comme l'âme de la brute, jouit d'une véritable individualité, puisqu'elle est bien ce qu'elle est et bien distincte de ce qui n'est pas elle. Cependant elle n'est pas tellement à elle qu'elle ne puisse et ne doive s'unir à une autre pour exister et agir, en sorte que la séparation est pour elle la ruine fatale et irréparable.

Second degré : La substance est à elle de telle sorte qu'elle peut supporter l'état de séparation, vivre et opérer sans être unie à une autre, mais non pas de telle sorte qu'elle forme, par elle seule, une nature achevée : c'est l'individualité de l'âme humaine, qui

(1) « Anima separata est pars rationalis naturæ, scilicet humanæ, et non tota naturæ rationalis humana, *et ideo non est persona.* » S. THOMAS, *De Potentia*, q. 9, a. 2, ad 14. — Cf. *Sum. Theol.*, I P., q. 29, a. 1, ad 5, et q. 75, a. 4, ad 2. — Voir notre note de la *Revue Thomiste*, septembre-octobre 1909, pp. 590-596.

doit entrer dans un tout comme partie composante.

Troisième degré : La substance est si bien à elle qu'elle ne saurait faire partie d'un autre tout, parce qu'elle constitue en elle-même une espèce complète. Telles sont la nature angélique et le composé humain: ni l'ange ni le composé humain ne peuvent être les parties d'une autre nature. Toutefois, la nature angélique aurait pu être assumée par une personne divine. La nature humaine en Jésus-Christ, même achevée et ornée de toutes les perfections de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel, a été épousée par la personne du Verbe. Nous ne sommes donc pas encore au terme de l'individualité.

Quatrième degré : La substance est si bien elle-même et si bien à elle-même, qu'elle est absolument indépendante, qu'elle s'appartient définitivement et qu'aucun suppôt étranger ne peut se l'approprier. Voilà l'individualité que réclame la personne. C'est dans ce sens qu'il faut entendre la définition de Boèce rappelée plus haut : *Persona est naturæ rationalis* INDIVIDUA *substantia.* Il s'agit de l'individualité achevée, poussée jusqu'à sa perfection dernière; et ainsi la substance qui jouit de son entière individualité est tout à fait à soi, *sui juris.* Telle est la signification plénière que comporte le mot *individua.* Pour mieux préciser encore, nous ajoutons d'autres termes qui écartent toute équivoque et nous disons : La personne est la substance individuelle, complète, entièrement incommunicable.

Elle exclut donc une triple communicabilité. D'abord, celle du général au particulier, comme l'espèce se livre à l'individu, comme la nature hu-

maine se donne à chacun des humains. Puis, celle de la partie au tout : la main, le bras vivent dans le composé, la personne existe à part soi. Ensuite et principalement, communicabilité à un autre suppôt. Une essence peut être excellente, à tous les points de vue, comme substance et comme espèce, condenser et épuiser, pour ainsi dire, en elle toutes les merveilles de la nature et de la grâce, telle l'Humanité de Jésus-Christ; elle ne pourra jamais être personne, de ce seul fait qu'elle est la propriété d'un autre et qu'elle subsiste dans une autre hypostase.

La personne est donc l'être qui s'appartient pleinement et définitivement, le tout autonome qui est et qui agit. La nature, les qualités, les accidents sont ce par quoi on est; l'humanité est ce par quoi on est homme, la beauté ce par quoi on est beau; ce qui possède l'être, ce qui est beau, ce qui est homme, c'est le suppôt. De même, les parties, les facultés, la nature sont ce par quoi on agit. Ce n'est pas la main qui frappe, mais l'homme par la main; ce n'est point l'entendement qui pense, ni la volonté qui veut, mais l'homme par l'entendement et la volonté; ce qui opère, ce qui pense, ce qui veut, c'est le tout, la personne : *Persona est principium* QUOD *esse et operari.*

Kant identifie la personne avec le moi; mais les caractères de son double *moi* et ceux de la personne sont irréductibles. Le *moi pur*, c'est-à-dire la forme abstraite de la conscience, ne saurait constituer la personnalité, cette réalité exquise, la plus concrète et la plus déterminée qui se conçoive. Le *moi phénoménal*, c'est-à-dire la conscience actuelle des phéno-

mènes subjectifs, ne le fera pas davantage. Notre personnalité, constante, indissoluble, ne peut être une série d'affections qui passent; tout au contraire, le long et immense flux des phénomènes suppose déjà la personne comme sujet, comme cause, comme lien, qui donne au moi de persévérer dans son unité et son identité, malgré les interminables changements.

Pour Locke, la personnalité n'est pas autre chose que la conscience; de même Guenther et ses disciples définissent la personne : une substance qui a conscience de soi. M. Th. Ribot dit aussi : « Dans le langage psychologique, on entend généralement par « personne » l'individu qui a une conscience claire de lui-même et agit en conséquence : c'est la forme la plus haute de l'individualité (1). »

Nous ne refusons pas la conscience à la personne, mais il est manifeste que la conscience requiert la personne et ne la fait pas.

Le propre de la conscience, en effet, est d'attester les faits internes du moi; et comment les dira-t-elle si elle ne suppose déjà un sujet qui produit ces états intimes et qui soit le principe et la base de l'être et des opérations? La conscience se distingue donc et de la nature, comme de sa cause prochaine, et de la personne, comme de son principe premier et total. D'autre part, si toute substance consciente est personne, il y aura deux personnes en Jésus-Christ : l'humanité et la divinité sont des substances pleinement et parfaitement conscientes; et, par contre, plus

(1) Th. Ribot, *Les Maladies de la personnalité*, p. 1

de Trinité, une seule personne en Dieu, puisqu'il n'y a en Dieu qu'une substance consciente.

Quel est donc l'élément propre qui constitue la personne? Ce doit être une perfection positive et substantielle qui s'ajoute à la nature spécifique et même à la nature individuelle complète. Perfection *positive*, car cette indépendance, cette autonomie, cette incommunicabilité, données au moi, ne sont point une simple *négation* ou une fiction mentale, mais une réalité tellement pleine que saint Thomas l'appelle *ce qu'il y a de plus achevé dans l'être : « Nomen personæ significat id quod perfectissimum est in natura* (1). » Perfection substantielle, puisqu'elle couronne la substance. Elle s'ajoute à la nature spécifique; car, outre les attributs de celle-ci, le suppôt englobe ces principes singuliers qui sont comme le cachet du moi, avec tous les accidents, avec l'existence. Elle s'ajoute à la nature individuelle complète : celle-ci, au moins dans la théorie thomiste, n'inclut pas l'existence, la personne est le tout que l'existence a couronné; la nature, même parfaite, n'a pas l'indépendance absolue, elle peut ne pas s'appartenir totalement, se laisser épouser par un autre suppôt et relever de lui; la personne n'admet aucune de ces unions, elle est entièrement incommunicable et autonome.

Qu'est-ce qui lui assure cette incommunicabilité? Pour de nombreux théologiens, c'est l'existence. Du fait qu'une nature est revêtue de l'être, elle est entiè-

(1) S. THOM., I P., q. 29. a. 3. — Ces paroles de saint Thomas suffisent à réfuter l'opinion de Scot et de Franzelin, lesquels considèrent la personnalité comme un mode négatif.

rement à soi, autonome, indépendante. Ainsi, la nature complète c'est la substance ornée de toutes les auréoles, mais sans existence propre; la personne, c'est la substance avec l'existence, terme et achèvement de toutes les perfections.

Pour d'autres scolastiques, c'est une perfection à part, distincte de l'existence et qu'ils appellent la subsistance.

On sait que ce mot a eu d'abord une signification concrète; nous avons dit qu'il fut usité à partir du cinquième siècle pour traduire *hypostasis*. Aujourd'hui, c'est un terme abstrait, comme personnalité, et il désigne ce par quoi la substance individuelle devient entièrement subsistante, indépendante, incommunicable. Le problème est donc celui-ci : La subsistance ou personnalité se distingue-t-elle de l'existence? Plusieurs thomistes répondent : L'existence est bien réellement distincte de la nature, mais elle se confond avec la personnalité. C'est aussi la théorie qu'ont mise en vogue de nos jours les PP. Billot, Schiffini, Janssens. D'autres thomistes, et en grand nombre, Cajetan, Bannez, Jean de saint Thomas, Goudin, Billuart, etc., enseignent la distinction (1). Suarez la défend, mais sous un autre point

(1) Voici le texte de Cajetan : « Est igitur personalitas realis constitutiva personæ ut sic, et ideo ad eam consequuntur capacitates ad personales relationes, ut sunt actus essendi... et reliqua quæ hypostasi attribuuntur. Est autem hujusmodi realitas in genere substantiæ *reductive*, sicut reliquæ realitates constitutivæ substantiarum, ut rationale et hujusmodi, quamvis non sit differentia proprie loquendo, sed ut terminus ultimus, ac ut sic purus naturæ substantiæ. » Comm. in III P., q. 4, a. 2. — Bannez énonce ainsi sa conclusion : « Hæc ratio constituens suppositum distinguitur realiter in rebus creatis, tamquam res alia, ab actu essendi sive essen-

de vue et pour un autre motif. Comme il n'admet aucune différence entre la nature et l'existence, il a dû distinguer la subsistance et l'existence pour sauver la distinction entre la nature et le suppôt. Donc pour lui, substance et existence sont une même réalité, mais la subsistance, la personnalité, est une réalité nouvelle, un mode nouveau, qui est l'incommunicabilité.

Quelle solution adopter? Il est clair d'abord que, si l'on prend le suppôt pour le tout réel, autonome, incommunicable, il inclut l'existence : c'est, en fait, le même tout qui subsiste et qui existe. Aussi bien les thomistes se sont-ils gardés de multiplier les êtres : un être qui serait la nature subsistante, puis un autre qui serait la nature existante. *Ce qui* subsiste et *ce qui* existe sont un seul et unique tout.

Mais la question qui se pose est autre : la perfection qui rend la nature incommunicable et l'acte dernier qui la fait exister sont-ils identiques? Pour notre part, nous n'hésitons pas à distinguer, avec les thomistes, trois perfections, non point séparées, mais se superposant et s'enlaçant dans un tout achevé : une perfection qui différencie la nature d'avec l'accident

tiæ. » Comm. in I P., q. 3, a. 3, *quarta conclusio*. — Jean de saint Thomas dit de même : « Prius terminat subsistentia naturam, et ultimo advenit existentia tamquam primo et per se conveniens supposito et, mediante supposito, ipsi naturæ... Est terminus reddens naturam incommunicabilem et terminatam, sicut punctum reddit lineam terminatam, et tamen non superfluit in linea, nec est entitas inexplicabilis. Necessario autem est ponenda, quia necessario est ponendum totum ipsa subsistentia completum et incommunicabile. Iste enim effectus formalis in natura per se existens ab aliquo debet provenire, non a sola natura, vel existentia : ergo a termino. » *Cursus Philos.*, t. II, pp. 107-108.

et la constitue substance; une perfection qui la rend autonome, subsistante en elle-même, la soustrait aux prises d'un autre suppôt; une perfection qui lui donne l'actualité.

En d'autres termes, la substance est complétée, terminée dans l'ordre substantiel par la personnalité, qui lui confère son cachet définitif, la fait appartenir à elle-même tout entière, la met à l'abri de toute atteinte du dehors; et l'existence réalise le tout. La subsistance est comme un intermédiaire entre la substance et l'existence : elle est reçue dans la substance, elle reçoit l'existence; elle couronne la substance, elle est couronnée par l'existence.

Elle est une sorte de perfection préalable et préparatoire que l'existence ne peut suppléer. Le propre de l'existence est de réaliser, d'actualiser l'essence; mais rien dans son concept n'indique qu'elle assure l'incommunicabilité.

Il faut, avant elle, une entité d'un autre ordre : toute nature qui en est privée, jouît-elle de l'existence, est condamnée à n'être jamais une hypostase. L'âme séparée possède bien l'existence, mais, comme ce n'est point par l'intermédiaire d'une subsistance qui la rendrait un tout indépendant, incommunicable, elle n'a point les gloires de la personne. D'autre part, on conçoit une nature entièrement façonnée par la subsistance, rendue autonome, et attendant encore la suprême réalité, l'existence.

Ainsi, la subsistance, selon les divers points de vue, est plus et moins que l'existence : plus, dans ce sens que la nature, ornée de l'existence, mais privée de la subsistance, ne peut être une personne;

moins, puisqu'elle attend l'existence comme dernier couronnement.

Cette théorie, que certains modernes se plaisent à appeler une invention de Cajetan, nous semble l'expression exacte de la pensée de saint Thomas. « L'existence, dit le Maître, suit la nature et lui convient, non point comme à ce qui a l'être, mais comme à ce par quoi l'on est; elle suit la personne ou hypostase et lui convient comme à ce qui a l'être (1). » — Si l'existence est *postérieure* (*consequitur*) à la personne, elle se distingue évidemment de la subsistance : celle-ci n'est pas postérieure, mais s'identifie avec la personne, puisqu'elle est la perfection qui la constitue intrinsèquement personne. — Ailleurs, le Docteur Angélique ajoute : « L'existence n'est pas ce qui constitue le suppôt (*non est de ratione suppositi*); mais elle appartient au suppôt, et elle n'entre pas dans la notion de la nature (2). » — Or, il est manifeste que la subsistance entre dans la conception du suppôt, puisqu'elle est le suppôt au sens abstrait. Donc, pour saint Thomas, l'existence, qui ne constitue point le suppôt, se distingue nettement de la subsistance, qui le constitue.

Le saint Docteur, dans ce texte, signale trois perfections différentes : la nature, le suppôt, l'existence. La nature n'est pas l'existence et ne l'inclut pas; le suppôt, qui est constitué par la subsistance, n'est pas

(1) « Esse consequitur naturam non sicut habentem esse, sed sicut qua aliquid est; *personam autem sive hypostasim* CONSEQUITUR sicut habentem esse. » III P., q. 17, a. 2, ad 1.

(2) « Licet ipsum esse non sit de ratione suppositi, pertinet tamen ad suppositum, et non est de ratione naturæ. » *Quodlib.* 9, a. 2.

l'existence, n'est pas constitué par elle, mais il l'inclut, car c'est le même tout qui existe et qui subsiste.

Voilà bien la théorie des trois réalités : la *nature* est complétée, achevée par la *subsistance*, qui la fait suppôt ou personne; l'*existence* vient couronner le tout et lui donner l'actualité.

Cette conception, bien loin de marquer un recul, comme quelques-uns l'ont pensé, accuse plutôt un progrès (1).

Et pourquoi tant craindre d'admettre la distinction, lorsque nous connaissons des êtres, telles les âmes séparées, qui possèdent l'existence sans jouir de la personnalité?

IV

CONCLUSION

Quoi qu'il en soit de ces controverses philosophiques, qui ne manquent certes point d'intérêt, nous retiendrons, avec tous les théologiens, que la personne est la substance complète, le tout définitif qui est et qui agit, qui s'appartient pleinement et d'une

(1) T. R. P. GARDEIL, *Revue Thomiste*, 1902, p. 498. — Le cardinal Mercier dit de même dans son *Ontologie* : « La perfection de la subsistance ou de la personnalité n'a pas l'acte d'existence pour raison explicative. » — C'est la théorie que défend aussi M. Chauvin dans la *Revue des sciences ecclésiastiques et la science catholique*, mai 1909, pp. 536-537 : « Avec les théologiens de Salamanque nous concluons que l'existence « *addit subsistentiæ entitatem realem, sicut addit essentiæ.* »

manière incommunicable, en sorte qu'il ne peut être la partie d'un tout ni se laisser épouser par un autre suppôt.

Trois termes expriment la même perfection, mais avec des nuances. Le *suppôt* est le nom générique qui convient même aux êtres sans raison; la *personne* y ajoute la dignité de la nature intelligente et libre : ainsi, toute personne est un suppôt, mais tout suppôt n'est pas une personne.

L'*hypostase* se prend plus communément pour le suppôt (1), mais il s'applique aussi à la personne, et nous avons vu combien est antique et célèbre la formule des trois hypostases.

Toutefois, si la personne et l'hypostase peuvent s'employer indifféremment, il n'en est pas ainsi de l'union personnelle et de l'union hypostatique. Dans l'union purement personnelle, deux natures incomplètes forment une seule personne qui n'existe point avant elles, mais qui résulte de leur hymen et qui s'évanouit si elles se séparent. Telle est l'union de l'âme et du corps : ce sont deux natures incomplètes dans l'ordre de l'espèce; la personne humaine n'existe pas avant leur union, elle se dissout par leur séparation et ne sera rétablie que par la résurrection future. Dans l'union hypostatique au sens de l'Eglise, les deux natures qui s'enlacent dans un seul suppôt, c'est-à-dire l'humanité et la divinité, sont parfaites à tous les points de vue, la personne dans laquelle elles subsistent toutes les deux existe avant cette union, et elle ne serait nullement atteinte dans l'hypothèse

(1) Cf. S. THOM., III P., q. 2, a. 3; L. JANSSENS, in h. l.

(irréalisable et chimérique, mais non point absurde) où l'union prendrait fin.

Il nous reste maintenant à signaler les principales propriétés de la personne.

La première, c'est l'autonomie, l'indépendance intérieure : elle s'appartient au degré parfait, c'est-à-dire avec conscience et liberté. Tout suppôt a l'autonomie de l'incommunicabilité, la personne a davantage : elle peut prendre conscience d'elle-même et de ses privilèges, elle a le domaine plénier sur ses actes; non seulement ils ne seront pas attribués à un autre principe qu'elle-même, mais elle pourra, à son gré, les poser ou les omettre, les continuer ou les suspendre.

En second lieu, la personne créée a des droits et des devoirs. Du fait qu'elle garde le domaine de ses actions, qu'elle est intelligente et libre, elle devra être respectée, elle aura, soit individuellement, soit par rapport à la société, dont elle est membre, un certain pouvoir physique et moral d'agir ou de ne pas agir qui constitue un droit.

Mais l'indépendance intérieure qui la soustrait aux prises d'un suppôt étranger n'enlève pas à la personne créée sa sujétion à l'égard d'une autorité supérieure et extrinsèque : puisqu'elle voit cette sujétion, elle a l'obligation de la reconnaître pratiquement, et c'est là le devoir.

Troisièmement, elle est capable de mérite ou de démérite. Comme, d'une part, elle est libre, et, de l'autre, liée par le devoir, elle est tenue, en agissant, de choisir le bien et d'éviter le mal : le choix du

bien l'honore et devient son mérite, le choix du mal l'avilit, et c'est la faute.

Dès lors, elle est digne de récompense ou de châtiment, car la récompense répond au mérite et le châtiment à la faute.

La personnalité créée inclut donc la responsabilité, mais une responsabilité splendide qui la grandit et qui, aidée de la grâce, ennoblie par le mérite, produit la suprême transfiguration de la créature raisonnable et la rend capable et digne de posséder Dieu.

Voilà comment les principes de la foi, les conclusions de la théologie, élargissent le domaine de la science rationnelle et permettent de résoudre, sinon avec un plein succès, au moins d'une manière satisfaisante, des problèmes philosophiques que la raison seule ose à peine se poser.

CHAPITRE II

Les personnes et les relations

I

NOTION GÉNÉRALE DE LA RELATION

On entend par « relation » l'ordre ou le rapport d'un être envers un autre. De nombreux éléments à considérer : la réalité qui est mise en rapport, celle envers laquelle elle est mise en rapport, ce rapport même entre les deux, enfin la raison ou la cause qui fait qu'un être est en rapport avec un autre. La réalité qui est mise en rapport s'appelle *sujet*, celle envers laquelle elle est mise en rapport est le *terme*, la raison ou la cause de ce rapport est le *fondement;* mais c'est le rapport lui-même qui est, à proprement parler, la *relation*. Si elle est *dans* un sujet, elle est avant tout *vers* un terme et pour un terme.

« Ce n'est pas d'être *dans* un sujet, dit saint Thomas, qui la fait être relation; ce qui la constitue telle,

c'est d'être un rapport *vers* un autre (1). » Le mot d'Aristote est aussi profond qu'expressif : τό πρός τί, *Ad aliquid* (2) D'où il suit que le constitutif essentiel de la relation ce n'est pas le point de vue *dans* (3), mais bien le point de vue *vers*. « La relation ne signifie, selon sa raison propre, qu'un rapport à quelque chose : on peut la définir par une simple préposition, selon l'expressive remarque de Cajetan, par la préposition *ad*, en français *vers*. La relation c'est le *ad*, le *vers*. Elle est essentiellement un rapport...

« Que si nous avons deux extrêmes existant réellement et ordonnés entre eux, soit par leurs dimensions soit par l'action ou l'acitivité de l'un et la passivité de l'autre, nous aurons une relation réelle; l'ordre exprimé par les termes relatifs ne sera pas qu'un ordre établi par la raison; il sera vraiment réel, existant au dehors et dans les choses indépendamment de notre esprit. Ainsi en est-il de deux corps comparés l'un à l'autre et qui sont dans les proportions de double ou de moitié; ainsi encore d'un morceau de fer rougi au feu et du feu qui l'a rougi. — Nous aurons une relation en partie réelle et en partie de raison, s'il s'agit de deux extrêmes dont l'un suppose l'autre parce qu'il reçoit son action, mais dont l'autre ne dépend en rien du premier et ne change jamais en rien en raison de lui. Ainsi de la science et de l'objet sur lequel porte cette science : la science

(1) S. THOM., QQ. dispp. *De Potentia.*, q. 7, a. 9, ad 7.
(2) ARISTOT., *Categor.* v. — Cf. CAJETAN., SOTO., *Comment. in Categor.*
(3) Le point de vue *dans* désigne quelque chose d'accidentel dans la créature. Si on le conçoit dans l'Etre infini qui ne souffre aucune composition, il signifiera une réalité subsistante.

ne peut être sans l'objet, mais l'objet peut être parfaitement sans la science, et le fait d'être connu n'entraîne pour lui aucun changement (1). »

Les relations de la créature envers Dieu sont réelles, parce que la créature dépend de Dieu effectivement; mais, du côté de Dieu, elles ne sont que de raison, car Dieu n'a aucune dépendance à l'égard de sa créature.

Quand la relation est réelle dans les deux extrêmes, elle devient mutuelle, et il faut pour cela trois conditions : d'abord, que le sujet soit réel, pour porter un ordre réel, et que le terme le soit aussi, pour y répondre dignement; ensuite, qu'il y ait réciprocité entre les deux termes, en sorte qu'ils s'appellent et se détruisent mutuellement, comme le père n'est pas tel sans le fils ni le fils, tel sans le père; enfin, que le fondement soit réel, pour produire un rapport réel, comme la génération est l'efficace fondement de la paternité et de la filiation.

Aristote a ébauché déjà la philosophie de la relation, quoique le terme garde encore chez lui une signification très large. Peu à peu, un travail d'élimination précise la catégorie du Stagirite, grâce aux études des Pères grecs, en particulier des Cappadociens et de saint Jean Damascène, et surtout des Pères latins, saint Augustin, saint Fulgence, Boèce, Alcuin, saint Anselme, et des scolastiques de la grande époque.

Il est difficile, assurément, de résoudre avec une entière certitude tous les problèmes que soulève la

(1) P. Pègues, O. P., *Comm. Somme Théologique, La Trinité*, pp. 88, 89.

métaphysique des relations, mais pour qui veut se maintenir dans les données générales du sens commun il est manifeste que l'harmonie du monde n'est pas possible sans des relations réelles. La beauté de l'armée provient de l'ordre des soldats entre eux et avec leur chef, la beauté de l'univers résulte de l'ordre et des rapports des créatures entre elles et avec Dieu. Aussi a-t-on pu écrire : « Il y a certainement dans la nature des relations réelles : ce sont elles qui constituent l'ordre du monde (1). »

II

EXISTENCE DES RELATIONS RÉELLES DANS LA TRINITÉ

C'est encore un point de notre dogme trinitaire qu'il existe en Dieu des relations réelles. Nous avons cité bien souvent l'axiome du concile de Florence, qui, sous une forme si brève, renferme tant de sens : « Entre les trois personnes tout doit être un partout où n'intervient pas l'opposition de la relation, *omniaque unum sunt ubi non obviat relationis oppositio* (2). » On enseigne ainsi du même coup et que la relation existe et que les personnes ne se distinguent entre elles que par des relations. Et ce n'est

(1) CYRILLE LABEYRIE, *Dogme et Métaphysique*, p. 265. — Cf. notre *Cursus Philosophiæ Thomisticæ*, t. VI; DOMET DE VORGES, *Abrégé de Métaphysique*, t. II; P. PEGUES, *op. cit.*

(2) *Decretum pro Jacobitis*, DENZINGER-BANNWART, 703.

pas là une invention des Pères de Florence, ils étaient eux-mêmes l'écho du concile de Tolède (675) : « C'est dans la *relation* des personnes qu'on aperçoit le nombre, la pluralité, et non point dans la nature divine (1). » Les Docteurs de Tolède n'avaient fait que condenser l'enseignement de la Tradition soit grecque soit latine.

Voici comment parlent les plus célèbres représentants de l'Eglise Grecque. « La différence de la relation, dit saint Grégoire de Nazianze, ou de rapport mutuel entre les personnes donne lieu à des noms différents pour chacune d'elles (2)... Le nom du Père, ô esprits subtils, n'est pas le nom de l'essence ni celui de l'opération, mais il désigne la *relation* qui va du Père *au* Fils et du Fils *au* Père (3). »

Langage analogue chez saint Jean Damascène : « Tout est commun dans la divinité, mais il y a distinction entre ce qui est sans principe et ce qui vient d'un principe, entre celui qui est inengendré et celui qui est engendré et celui qui procède; ces termes ne désignent pas directement la nature, mais la *relation* mutuelle entre les personnes, et leur manière d'exister (4). »

Arrivons aux témoignages de l'Eglise Latine. « Quoique être Père se distingue d'être Fils, dit saint Augustin, la substance pourtant n'est pas distincte, parce que ces termes se rapportent non pas à la subs-

(1) DENZ., 280.
(2) S. GREG. NAZIANZ., *Orat. Theol.* V, 9; *P. G.*, XXXVI, 141.
(3) IDEM, *Orat.* XXIX, 16; *P. G.*, XXXVI, 96.
(4) S. JOAN. DAMASC., *De Fide Orthodoxa*, lib. I, c. X; *P. G.*, XCIV, 837.

tance, mais à la *relation*, laquelle, toutefois, n est pas un accident, vu que rien n'est changeant dans la divinité (1). » — « Le Père et le Fils, ajoute saint Fulgence, sont des noms de *relation* qui ne divisent pas la substance dans celui qui engendre et dans celui qui est engendré, mais signifient une seule et même nature. Nous appelons *relatif* ce que nous rapportons *à* un autre, de telle sorte que, l'un nommé, l'autre est évoqué aussitôt (2). »

Saint Isidore de Séville traduit le dogme dans cette énergique formule : « Dans la relation des personnes, la Trinité; dans la substance de la nature, un seul Dieu, qui est le Père et le Fils et le Saint-Esprit (3). »

C'est sur l'Evangile qu'est fondée cette théologie. Notre-Seigneur, en déclarant qu'il est sorti *du Père* (4) et que le Saint-Esprit aussi procède *du* Père (5), nous laisse entendre qu'il y a entre les personnes des relations d'origine, et c'est ce qui fournit une base à nos spéculations dogmatiques.

La doctrine des processions divines nous rappelle que le Fils vient du Père, le Saint-Esprit, du Père et du Fils, de telle manière que la nature est identique dans les trois. Or, partout où nous trouvons une procession d'origine il faut conclure à la relation réelle de celui qui procède à son principe, et aussi à la relation réelle du principe au terme quand la nature est la même dans les deux. Il va de soi, tout d'abord,

(1) S. Augustin., *De Trinit.*, lib. V, c. IV; *P. L.*, XLII, 914.
(2) S. Fulgent., *Resp. adv. Arian., sub initio.*
(3) S. Isidor., De differ., II differ.; *P. L.*, LXXXIII, 71.
(4) Joan., XVI, 28.
(5) Joan., XV, 26.

que le terme, recevant du principe tout ce qu'il possède de réalité, de vie, de perfection, se réfère à lui par la plus nécessaire des relations. Le principe, en tant que tel, n'ayant rien tiré de son terme, n'a pas forcément de relation réelle avec lui; c'est ainsi que le rapport des créatures à Dieu est réel, et non point le rapport de Dieu aux créatures. Mais, si le principe et le terme ont la même et unique substance, le principe est ordonné au terme par cette nature même qui est dans les deux et, par suite, il y a relation nécessaire et réelle du principe au terme, comme du terme au principe. Voilà ce qui se vérifie dans la Trinité. Le Fils, parce qu'il tire son origine du Père, doit avoir une relation réelle avec lui; le Saint-Esprit, parce qu'il tire son origine du Père et du Fils à la fois, doit avoir une relation réelle avec tous les deux. A son tour, le Père, parce qu'il a une nature identique avec le Fils, ne peut pas ne pas avoir une relation réelle avec lui; le Père et le Fils, trouvant leur unique nature dans le Saint-Esprit, ont aussi avec lui un rapport nécessaire, qui est un lien d'amour.

La relation réelle du Père au Fils est la *Paternité;* la relation réelle du Fils au Père est la *Filiation;* la relation réelle du Père et du Fils produisant le Saint-Esprit comme un souffle est la *Spiration active;* la relation réelle de l'Esprit soupiré au Père et au Fils qui le soupirent est la *Spiration passive :* telles sont les quatre relations réelles que la tradition catholique a toujours reconnues dans la Trinité.

III

SI LES RELATIONS EN DIEU SONT RÉELLEMENT DISTINCTES DE LA NATURE DIVINE

Gilbert de la Porrée, qui avait admis une différence réelle entre Dieu et la divinité, voulut en trouver une entre l'essence, qui est absolue, et les relations, qui sont des rapports vers un terme.

L'abbé Joachim ne reconnaissait entre les trois personnes que l'unité de ressemblance, en sorte que la nature diffère des personnes, nouvelle et distincte dans chacune d'elles, comme l'humanité est nouvelle et distincte dans chaque individu humain.

C'était aboutir à la quaternité, à mettre en Dieu quatre réalités : les trois personnes et l'essence divine distincte de chacune d'elles. Le concile de Reims vit le péril, condamna l'erreur et définit que la divinité est Dieu et que Dieu est la divinité (1). Saint Bernard s'éleva avec force contre ces aberrations : « Que la Trinité Dieu me prête son aide, je me dresserai de toute mon énergie irréductible contre cette quatrième divinité qu'on invente! La quaternité ne désigne pas Dieu, elle est la ruine de l'univers (2). » — Enfin, le quatrième concile de Latran définit expressément qu'il n'y a pas en Dieu quaternité, mais seulement

(1) DENZINGER-BANNWART, 389-390.
(2) S. BERNARD., *De Consid.*, lib. V, c. VII; *P. L.*, CLXXXII, 797

trinité, parce que chacune des personnes est la substance, l'essence ou la nature divine (1).

C'est ici surtout que s'applique le fécond axiome : *Omnia unum sunt ubi non obviat relationis oppositi* (2). Entre l'essence et les relations ou les personnes aucune opposition d'origine. Nous croyons bien qu'une personne tire son origine d'une autre, que l'une est principe générateur ou principe spirateur, que l'autre est engendrée, que la troisième procède; mais l'essence n'est ni ce qui engendre, ni ce qui est engendré, ni ce qui procède, elle est l'indivisible et absolue réalité avec laquelle doivent s'identifier et les personnes et les relations qui constituent les personnes.

Telle est la portée de ces paroles si pleines du quatrième concile de Latran : « Cette réalité unique et suprême, c'est-à-dire l'essence, n'est ni génératrice ni engendrée ni procédante, mais elle est le Père qui engendre, le Fils qui est engendré, et le Saint-Esprit qui procède (3). »

N'oublions pas, cependant, qu'il y a en toute relation le point de vue *dans*, du côté du sujet, et le point de vue *vers*, du côté du terme. Considérées du point de vue *dans*, les relations ne se distinguent en rien de l'essence divine, en laquelle elles résident; considérées du point de vue *vers*, elles se distinguent de l'essence, — non pas d'une distinction réelle, impossible dans l'Acte pur, dans l'infinie Perfection, dans l'absolue simplicité —, mais d'une distinction virtuelle,

(1) DENZINGER-BANNWART, 431-432.
(2) IDEM, 703.
(3) IDEM, 432.

c'est-à-dire d'une distinction de raison fondée sur la réalité, car l'essence est l'absolu tout court, les relations et les personnes sont l'essence sous le concept de relatif.

Voilà ce que sont ces mystérieuses relations divines : l'essence elle-même en tant qu'elle joue à la fois le rôle d'absolu et le rôle de relatif. Sous le point de vue *vers*, les relations séparent les personnes; sous le point de vue *dans*, les relations constituent les personnes et s'identifient avec elles. La personne divine c'est donc la relation vivante, subsistante, infinie, et elle désigne immédiatement et directement la relation, conséquemment et indirectement la substance de la nature, l'éternelle divinité (1).

L'essence, au sein de cette adorable réalité, devant s'identifier absolument avec l'existence, on ne saurait concevoir une existence nouvelle et distincte dans

(1) Evitant à dessein les questions trop subtiles de la métaphysique trinitaire, nous nous contenterons de rappeler rapidement les principales théories de l'Ecole. Tous les théologiens reconnaissent qu'il n'y a pas de distinction réelle entre la substance et les relations; quant aux concepts eux-mêmes, Vasquez et Molina pensent que la relation n'est pas du concept de l'essence ni l'essence, du concept de la relation; d'autres, avec Sylvestre de Ferrare et Suarez, croient que l'essence est bien du concept de la relation, mais non pas la relation, du concept de l'essence; enfin, la plupart des scolastiques enseignent que l'essence est du concept de la relation et la relation du concept de l'essence. C'est la solution à laquelle nous estimons qu'on doit se rallier. L'essence est comprise dans le concept des relations et des personnes, car celles-ci sont vraiment Dieu et, partant, incluent la nature divine, comme notre personne comporte la nature humaine. D'autre part, l'essence divine contient les personnes et les relations, non pas en puissance, car rien n'est potentiel en Dieu, mais en acte, et, donc, il faut que les relations et les personnes entrent dans le concept plénier de l'essence divine.

chaque relation et dans chaque personne : il n'y a pour les personnes et pour les relations qu'une existence, infinie, éternelle, comme la nature de l'Acte pur.

IV

COMMENT LES RELATIONS DIVINES CONSTITUENT TROIS PERSONNES DISTINCTES

Nous avons dit qu'il y a en Dieu quatre relations réelles : la Paternité, la Filiation, la Spiration active, la Spiration passive. Comment se justifie cette division? Chez nous, les relations se fondent ou sur la substance, comme l'identité et la diversité; ou sur la qualité, comme la ressemblance et la dissemblance; ou sur la quantité, comme l'égalité et l'inégalité; ou sur la vertu d'agir, comme les rapports entre l'effet et la cause. Puisque la perfection divine écarte toute composition des accidents et toute diversité de substance, nous ne pouvons concevoir entre les personnes éternelles que les relations fondées sur les actions immanentes. Celles-ci sont deux, nous l'avons souvent expliqué, l'une dans l'intelligence, l'autre dans la volonté, et chacune donne lieu à deux relations réelles. Dans l'action de l'intelligence il y a relation nécessaire du Verbe proféré au Principe qui le profère et relation nécessaire du Principe qui profère au Verbe proféré, puisque la même nature est dans les

deux (1). Voilà deux relations opposées. Nous savons, par ailleurs (2), que, la procession d'intelligence étant une génération véritable, la relation du Principe au Verbe proféré est une *Paternité* et la relation du Verbe proféré à Celui qui le profère est une *Filiation*. Dans l'action de la volonté, il y a relation nécessaire de l'Amour qui procède au Principe (Père et Fils) dont il procède et, pareillement, relation nécessaire de ce Principe à l'Amour, dans lequel se trouve la même nature. Deux nouvelles relations. On n'a pas oublié pourquoi la procession de la volonté n'est pas une génération, mais doit s'appeler Spiration (3); nous aurons donc du côté du principe (Père et Fils) *Spiration active*, du côté du terme (Esprit-Saint) *Spiration passive*.

Une autre considération nous conduit à une conclusion identique. Les relations en Dieu ne peuvent être que des rapports d'origine, les autres, qui supposent la multiplicité des accidents ou la diversité dans la nature, devant être exclus de la simplicité infinie. Or, il y a en Dieu deux origines, qui donnent lieu chacune à deux relations réelles : origine du Verbe tirée du Principe qui le profère, origine de l'Amour, tirée du principe qui aime. Dans l'origine du Verbe, relation nécessaire de ce Verbe au principe dont il vient et de ce principe au Verbe, dans lequel est tout entière la même nature; dans l'origine de l'Amour, relation nécessaire du souffle produit au principe qui l'émet et, pareillement, de ce principe au souffle

(1) Plus haut, n. II, p. 336.
(2) Plus haut, pp. 156, ss.
(3) Plus haut, pp. 166, ss.

d'Amour, où la même nature se trouve aussi tout entière. Ce sont toujours nos quatre relations : du Principe qui profère au Verbe proféré, *Paternité*, du Verbe proféré à son principe, *Filiation*, du principe spirateur à l'Esprit, *Spiration active*, de l'Esprit au principe spirateur, *Spiration passive*.

— Mais, s'il y a quatre relations réelles en Dieu, pourquoi n'y a-t-il pas quatre personnes?

— La distinction dans la Trinité, selon un axiome tant de fois rappelé, n'existe que là où intervient l'opposition mutuelle. Celle-ci est évidente entre la Paternité et la Filiation, entre la Spiration active et la Spiration passive, dont l'une est à l'autre ce qu'est principe à terme; mais entre la Paternité et la Spiration active, entre la Filiation et la Spiration active, aucune opposition : être principe générateur et être principe spirateur ne s'excluent point, être engendré et produire l'amour ne sont point opposés. Tout au contraire, du fait que quelqu'un est père et que quelqu'un est fils, ils doivent tous les deux soupirer un commun terme qui sera leur trait d'union et qu'ils appelleront « notre amour ». Ainsi, la Spiration active, qui est nécessairement distincte de la Spiration passive, ne se distingue pas de la Paternité dans le Père ni de la Filiation dans le Fils. Il ne reste donc que trois relations opposées pour constituer trois personnes réellement distinctes : la *Paternité* (identique à la Spiration active dans le Père et opposée à la Filiation et à la Spiration passive) constitue la personne du Père; la *Filiation* (identique à la Spiration active dans le Fils et opposée à la Paternité et à la Spiration passive) constitue la personne du Fils; la *Spiration*

passive (opposée à la Spiration active et donc à la Paternité et à la Filiation) constitue la personne du Saint-Esprit.

V

CONCLUSION : LA THÉORIE DES RELATIONS AIDE A EXPLIQUER ET A GLORIFIER LE MYSTÈRE

Cette doctrine une fois comprise, on s'aperçoit aussitôt combien est vaine et futile l'objection courante : dans la Trinité trois égalent un, et un égale trois. — Aucun théologien catholique n'a jamais formulé ainsi le dogme; aucun n'a dit : trois personnes sont une seule personne, mais trois personnes réellement distinctes entre elles sont une seule et même nature.

Les personnes sont entre elles comme les relations opposées de principe à terme et de terme à principe, et, de ce côté, elles ne pourront jamais se confondre, jamais s'identifier : trois restera toujours trois. Mais, puisqu'il n'y a aucune opposition entre l'essence et chacune des personnes, il ne sera pas absurde de dire que chacune d'elles est identique à l'essence et que trois personnes — distinctes en tant que personnes, à cause des relations opposées — sont une seule nature, parce que dans la nature tout leur est commun

Une autre difficulté est aussi résolue. On objecte que, si le Père est le principe du Fils, il lui est antérieur et doit être plus parfait que lui. — Les relations, ne laissant que l'ordre d'origine, excluent toute

priorité réelle : le Père ne peut être avant le Fils, car il n'est conçu tel que s'il a un Fils de même nature, de même beauté et de même grandeur que lui, en tout égal à lui; le Père et le Fils n'ont pas la vie parfaite et donc ils n'existent pas s'ils ne spirent pas un amour digne d'eux et substantiel comme eux. Les trois personnes sont nécessaires à la plénitude de l'être divin, à la perfection de la vie et de la béatitude divines. La vie du Père n'existe pas sans la vie du Fils, la béatitude du Père et du Fils n'est pas concevable sans leur commun Amour, sans leur mutuel Baiser, l'Esprit-Saint.

Comme les relations opposées existent en même temps, ainsi les personnes divines, constituées par des relations d'origine, sont coéternelles, égales en puissance, en grandeur, ayant droit de la part des créatures à la même adoration.

Enfin, cette doctrine sert à glorifier et à rendre aimable le mystère de la Trinité. Que sont les relations? Non point des abstractions vides, des constructions métaphysiques; elles sont la perfection adorable, agissante, consciente, aimante, la vie même de Dieu. Puisque les personnes se conçoivent et se définissent comme des relations subsistantes, il faut conclure que les relations constituent la famille éternelle, la société, la béatitude du Dieu infini. Notre béatitude à nous sera de comprendre tout cela au ciel, de voir comment le Père engendre éternellement le Fils, comment le Père et le Fils produisent l'éternel Amour (1).

(1) Voir S. THOMAS., I P. q. XXXVIII, et ses commentateurs, CAJETAN, JEAN DE SAINT THOMAS, GONET, BILLUART, Dom L. JANSSENS, card. BILLOT, P. PÈGUES, *Comment. français littéral.*

CHAPITRE III

Les notions, les propriétés, l'appropriation, la circuminsession des personnes

I

LES NOTIONS (1)

Les théologiens appellent notion le caractère propre qui permet de connaître une personne et de la distinguer des autres. D'où il suit que la notion ne peut être commune aux trois, mais doit être réservée à une seule, ou à deux tout au plus, et qu'elle doit se rapporter à l'ordre d'origine, car c'est de ce chef seulement que se distinguent les personnes. Elle est donc ce qui répond à la question : pourquoi telle personne est-elle distincte d'une autre? Il faudra nécessairement recourir aux termes abstraits pour l'exprimer, les termes concrets ne désignant que le sujet subsis-

(1) Cf. S. THOM., I P., q. 32, aa. 2-4 et le *Comment.* du P. PÈGUES.

tant, la personne, et non pas le caractère qui nous la manifeste. Ainsi dirons-nous que le Père est connu et distingué par la Paternité, le Fils, par la Filiation, le Saint-Esprit par la Spiration passive.

Autant de notions qu'il y a de manières différentes de connaître et de discerner les personnes. Ces modes se ramènent à cinq. Puisque c'est par leurs origines que les personnes se distinguent, nous devons les considérer ou comme le principe dont provient une autre *(ut a quo alius)*, ou comme le terme qui provient d'une autre *(ut qui ab alio)*. Du premier point de vue, on devra reconnaître au Père la Paternité, qui le distingue du Fils, et la Spiration active, qui le distingue du Saint-Esprit. Le second aspect ne se vérifiant pas dans le Père, qui ne provient d'aucun autre ni par voie de génération ni par voie de procession, ce qui le caractérise, de ce chef, c'est l'*Innascibilité* (1).

Quant au Fils, il est caractérisé comme terme par la Filiation, qui le distingue de la première personne, et comme principe, par la Spiration active, qui le distingue de la troisième personne.

Le Saint-Esprit ne peut être le principe d'une personne nouvelle, parce que la vie divine s'arrête et se consomme en lui, et sa perfection, sa gloire, sa béatitude, c'est d'être le terme dernier de la fécondité infinie, le couronnement des processions. Il n'aura donc pas d'autre notion que celle qui convient au terme émané d'un principe, c'est-à-dire la Spiration passive, qui le distingue du Père et du Fils.

(1) Voir ce qui a été dit de l'*Inengendré*. DD. 188. ss

Les *actes notionnels* désignent les actions divines qui sont constitutives des personnes. Or, ces opérations éternelles sont, dans l'intelligence, la génération, dans la volonté, la spiration : génération considérée activement dans le Père, passivement dans le Fils, spiration active dans le Père et le Fils, passive dans le Saint-Esprit.

Voilà donc cinq *notions* dans la Trinité : la *Paternité*, l'*Innascibilité*, la *Filiation*, la *Spiration commune*, la *simple Procession* ou *Spiration passive*.

Deux *actes notionnels* : la *Génération du Verbe*, la *Spiration de l'Amour*.

II

LES PROPRIÉTÉS

La terminologie n'étant pas, sur ce point, absolument immuable, certains Docteurs ont pris les propriétés comme les synonymes des notions (1). La précision théologique demande pourtant que l'esprit mette ici quelques nuances.

La notion désigne seulement ce qui fait connaître; la propriété, ce qui convient à une *seule* personne et non point à d'autres : ainsi, la Spiration commune, qui est une notion, nous révélant le Père et le Fils, n'est pas une propriété, parce qu'elle s'applique à deux personnes.

(1) Cf. Dom L. JANSSENS, *De Deo Trino*., pp. 438-440

Dans un sens plus strict encore, on appelle *propriété personnelle* celle qui est constitutive de la personne. C'est pourquoi l'Innascibilité, qui est une propriété du Père et ne convient qu'à lui, n'est cependant point une propriété personnelle; car ce qui fait que le Père est Père ce n'est point d'être innascible, mais bien d'engendrer.

Il reste donc trois propriétés personnelles : la Paternité, qui constitue la personne du Père, la Filiation, qui constitue la personne du Fils, la Procession ou Spiration passive, qui constitue la personne du Saint-Esprit.

Ces divers termes n'impliquent pas des réalités multiples, mais des précisions dans les concepts. Ainsi, la Paternité est une relation en tant qu'elle réfère la première personne à la seconde, une propriété simple en tant qu'elle convient au Père seul, une propriété personnelle en tant qu'elle constitue la première personne, une notion en tant qu'elle la caractérise et la manifeste à notre intelligence.

La relation dit ordre à un corrélatif, la propriété, à la personne qu'elle constitue, la notion, à l'esprit auquel elle découvre la personne.

Toute relation n'est pas une propriété : la Spiration active est relation, ainsi que nous l'avons montré, mais, puisque elle est commune à deux, elle n'est pas une propriété singulière. D'autre part, toute propriété n'est pas une relation : l'Innascibilité est une propriété du Père, mais, comme elle ne le réfère pas à un Fils, elle n'est pas une relation.

Résumons comme en un tableau ces détails d'une

terminologie qui n'est pas de foi (1), mais qui est consacrée par l'usage des siècles et par les services qu'elle a rendus à la théologie.

Cinq notions : la Paternité, l'Innascibilité, la Filiation, la Spiration commune, la simple Procession ou Spiration passive.

Neuf noms principaux appelés notionnels : le Principe, le Père, l'Inengendré, pour la première personne; le Fils, le Verbe, l'Image, pour la seconde; l'Esprit-Saint, l'Amour, le Don, pour la troisième (2).

Deux actes notionnels : la Génération et la Spiration.

Quatre propriétés simples : l'Innascibilité, la Paternité, la Filiation, la Procession simple ou Spiration passive.

Trois propriétés personnelles : la Paternité, la Filiation, la Spiration passive.

Quatre relations réelles : la Paternité, la Filiation, la Spiration active, la Spiration passive.

Trois relations opposées : la Paternité, la Filiation, la Spiration passive.

Trois personnes divines : le Père et le Fils et le Saint-Esprit.

Un seul Dieu, duquel descend toute vie et auquel doivent aller toute gloire et tout amour.

(1) Cf. S. THOM., I P., q. 32, a. 4.
(2) Voir plus haut, IIe partie, ch. II-IV.

III

L'APPROPRIATION (1)

On entend par ce terme l'attribution faite spécialement à une personne d'une perfection ou d'une opération commune à toute la Trinité. Le but de l'appropriation est de manifester plus efficacement telle personne en lui appliquant, en lui réservant en quelque sorte, un attribut essentiel plus connu de nous. C'est ainsi que nous révélons davantage le Père, principe de la Trinité, en lui réservant la puissance, principe de l'opération; nous manifestons le Fils, idée du Père, en lui réservant la sagesse, qui se rapporte à la procession d'intelligence ; nous manifestons le Saint-Esprit en lui réservant l'amour, qui est le terme de la procession de volonté.

Le fondement de l'appropriation c'est l'analogie, la similitude qui existe entre l'attribut essentiel, par exemple l'amour commun à toute la Trinité, et l'attribut personnel, par exemple l'Amour, nom propre du Saint-Esprit (2). « En vertu d'une certaine comparaison, dit Léon XIII, et pour ainsi dire d'une affinité qui se remarque entre les œuvres et les propriétés des personnes, telle œuvre est attribuée ou, comme on dit, *appropriée* à telle personne plutôt qu'à telle autre (3). »

(1) Cf. S. THOM., I P., q. 39, a. 8, et les *Comment.* cités.
(2) Voir pp. 239, ss.
(3) LEO XIII. Encycl. *Divinum illud munus*, 9 mai 1897.

Quels sont, en réalité, les attributs appropriés à chaque personne? Saint Thomas signale quatre points de vue qui aideront à déterminer cette classification. Une chose peut être considérée : 1° quant à son être en lui-même d'une façon absolue; 2° quant à l'unité; 3° quant à la vertu d'agir; 4° par rapport à ses effets.

Du premier point de vue, sont appropriées au Père l'*éternité*, au Fils, la *beauté*, au Saint-Esprit, la *jouissance* (1). Le propre du Père est d'être dans la Trinité le principe sans principe; de même, ce qui caractérise l'éternité c'est d'être sans commencement. Le Fils est en vertu même de sa procession, l'image, le resplendissement, la gloire du Père : il convient de lui attribuer l'éclat, la beauté. Puisque le Saint-Esprit est, par son mode de procéder, le fruit de l'amour mutuel du Père et du Fils, il est leur joie, leur béatitude, leur félicité : on lui attribue très à propos la jouissance.

Du second point de vue, sont appropriées au Père l'*unité*, au Fils l'*égalité*, au Saint-Esprit la *concorde* de l'*égalité* et de l'*unité* (2). L'unité, première propriété de l'être, n'en supposant aucune autre, convient excellemment au Père, qui ne suppose rien dans la Trinité, étant le principe sans principe. L'égalité se dit d'un être par rapport à un autre avec lequel il a équation; cela se vérifie dans le Fils, principe émané d'un principe auquel il est consubstantiel et dont il est l'expression adéquate, parfaite. La concorde ou l'union de deux autres revient au Saint-Esprit, lien

(1) S. HILAR., *De Trinit.*, lib. II, 1; *P. L.*, X, 50-51; S. AUGUSTIN., *De Trinit.*, lib. VI, c. X; *P. L.*, XLII, 931.
(2) S. AUGUSTIN., *De Doctrina Christiana.*, lib. I, c. V, *P. L.*, XXXIV, 21.

des deux autres personnes, le Père, auquel nous avons approprié l'unité, et le Fils, auquel nous attribuons l'égalité.

Du troisième point de vue, sont appropriées au Père la *puissance*, au Fils la *sagesse*, au Saint-Esprit la *bonté* (1).

Nous l'avons déjà remarqué, le Père étant le principe de la Trinité, la source de la vie divine, l'Eglise a raison de lui attribuer ce qui est le principe de l'opération, c'est-à-dire la puissance : « Je crois en Dieu le Père Tout-Puissant. » — Le Fils, qui procède par l'opération d'intelligence et comme terme de la connaissance du Père, est la Sagesse éternelle; ainsi faudra-t-il que tout ce qui a trait à la sagesse lui soit réservé. — La bonté, qui est la raison et l'objet de l'amour, convient particulièrement au Saint-Esprit, Amour substantiel du Père et du Fils.

Enfin, par rapport aux créatures, on dira que le Père est l'auteur *de qui* sont toutes choses, le Fils, l'auteur *par qui* toutes choses, l'Esprit-Saint, l'auteur *en qui* toutes choses (2). Saint Augustin, commentant le texte de saint Paul : « *De lui, par lui, en lui, toutes choses* (3) », fait ces remarques : « *De lui* est dit à cause du Père, *par lui*, à cause du Fils, *en lui*, à cause du Saint-Esprit (4). » L'interprétation est tellement traditionnelle dans l'Eglise que le second concile de Constantinople (553) a voulu la faire sienne : « Il y a

(1) Cf. Hug. a S. Victore, *De Sacram.*, lib., I, II P., capp. VI, VIII; *P. L.*, CLXXVI, 208-210.
(2) Cf. S. Augustin., *De Trinit.*, lib. VI, cap. X; *P. L.*, XLII, 932; S. Hilar., *De Trinit.*, lib. II, 1; *P. L.*, X, 50-51.
(3) *Rom.*, XI, 36.
(4) S. Augustin., *Cont. Maxim.*, lib. II, c. XXIII, 4; *P. L.*, XLII, 800.

un seul Dieu, le Père, *de qui* toutes choses, et un seul Seigneur Jésus-Christ, *par qui* toutes choses, et un seul Saint-Esprit, *en qui* toutes choses (1). »

L'expression *de qui*, désignant la cause efficiente qui produit l'œuvre par sa vertu propre, se vérifie du Père, auquel est appropriée la puissance; l'expression *par qui*, pouvant s'entendre de l'idéal, de l'exemplaire par lequel l'artiste réalise son effet, s'applique excellemment au Fils, idée du Père; l'expression *en qui*, vise le couronnement final dans lequel se repose l'agent et se dit justement du Saint-Esprit, terme suprême de la fécondité infinie.

Ce que nous venons d'expliquer pour les perfections divines reste vrai pour les opérations extérieures de la Trinité. Bien que toutes demeurent communes aux trois personnes, il est d'usage de réserver au Père les œuvres où se manifeste davantage le caractère de la première personne, telle la création, qui est avant tout une œuvre de puissance : « Je crois en Dieu le *Père* Tout-Puissant, *Créateur* du ciel et de la terre »; au Fils, les œuvres où resplendit la sagesse, comme l'illumination des intelligences, et c'est dans ce sens qu'on peut interpréter les paroles de l'Evangile : « Il était la lumière qui éclaire tout homme (2) »; au Saint-Esprit, les œuvres où éclatent la bonté et l'amour, et voilà pourquoi nous lui avons déjà attribué la justification des âmes, l'infusion de la grâce, l'habitation dans les âmes justes (3).

Ces mêmes règles nous rendent compte pourquoi

(1) DENZINGER [illegible] 213.
(2) JOAN., I, 9.
(3) Voir plus [illegible], pp. 282, ss.

on distingue les péchés contre le Père, les péchés contre le Fils, les péchés contre le Saint-Esprit, quoique la Trinité tout entière soit offensée par la même faute. Si le Père est la puissance, les péchés de faiblesse lui seront singulièrement opposés; le Fils étant la science et la sagesse, les péchés d'ignorance sont plus directement contre lui; le Saint-Esprit étant la bonté, ce sont les péchés de malice qui le blessent spécialement. La faiblesse et l'ignorance peuvent, dans un certain degré, être alléguées comme des excuses qui préparent et inclinent au pardon, mais la malice, défi délibéré à l'amour, semble fermer toute voie à la miséricorde : voilà pourquoi le péché contre le Saint-Esprit est particulièrement odieux et, dès lors, plus difficilement rémissible.

IV

LA CIRCUMINSESSION

Si l'on confesse que les trois personnes, quoique réellement distinctes, possèdent une seule substance, on reconnaît du coup qu'elles se compénètrent mutuellement, que le Père est dans le Fils et le Fils dans le Père, que le Père et le Fils sont dans le Saint-Esprit et le Saint-Esprit dans tous les deux. Cette doctrine n'est pas une simple conclusion théologique, elle est affirmée explicitement dans la révélation : « Ne savez-vous pas, dit Notre-Seigneur lui-

même, que je suis dans le Père et que le Père est en moi (1)? » Le concile de Florence fait ressortir ce dogme : « A cause de l'unité de l'essence divine, le Père est tout entier dans le Fils, tout entier dans le Saint-Esprit; le Fils, tout entier dans le Père, tout entier dans le Saint-Esprit; le Saint-Esprit, tout entier dans le Père, tout entier dans le Fils (2). »

Cette compénétration réciproque des personnes, cette intime et indissoluble existence de l'une dans les autres, a été appelée de divers noms : Περιχώρησις par les Grecs, surtout à partir de saint Jean Damascène, *circumincession* par les anciens scolastiques (3) (marche de l'une dans l'autre), *circuminsession* par les théologiens plus récents (session de l'une dans l'autre).

L'expression comporte, d'abord, la distinction et la pluralité, car on ne dit pas d'un seul qu'il existe en lui-même ni qu'il va de lui-même vers lui-même; ensuite, l'unité de nature et l'inséparabilité des personnes.

Suarez et quelques autres théologiens fondent la circuminsession sur l'immensité divine : parce que chacune des personnes est immense, elle doit habiter dans les deux autres. Conception inexacte, qui n'exclut pas assez directement l'erreur des trithéistes. Ceux-ci, en introduisant en Dieu trois natures distinctes, reconnaissent que chacune est immense, sans arriver cependant à la notion catholique de la cir-

(1) JOAN., XIV, 10.
(2) *Decretum pro Jacobitis*. DENZINGER-BANNWART, 704.
(3) Par exemple, par saint BONAVENTURE, *I Sent.*, dist. XIX, I P, q. 4.

cumincession (1). Il faut donc la fonder sur l'unité de la nature divine avec ce mode particulier de procession qui fait qu'elles ne peuvent ni exister ni être conçues l'une sans l'autre, pas plus que les termes relatifs dans la relation. Voilà bien ce qui ressort et des paroles de Notre-Seigneur : « Qu'ils soient un, ô Père, comme vous êtes en moi et moi en vous (2) », et des déclarations du onzième concile de Tolède : « Ces trois personnes, d'une seule et inséparable nature, nous ne devons pas plus les séparer l'une de l'autre que nous ne devons les confondre entre elles. La Trinité elle-même a daigné nous montrer, par les noms qui expriment les personnes, qu'elle ne permet pas que l'une soit connue sans l'autre : le Père n'est pas compris sans le Fils et le Fils ne se trouve pas sans le Père. La relation même du terme de personne ne laisse pas la possibilité de les séparer et, lors même qu'elle ne les nomme pas toutes expressément, elle les insinue toutes à la fois : il n'est aucun de nous qui, entendant un de ces noms, ne soit obligé de penser aux autres en même temps (3). »

La relation, tout en exigeant que les deux extrêmes ne soient pas conçus l'un sans l'autre, ne demande pas, cependant, en tant que simple relation, que l'un soit dans l'autre, elle les distingue, au contraire, l'un de l'autre; mais en Dieu, les relations s'identifiant avec l'essence, les personnes, connues en même temps comme relations opposées, existent en même

(1) Cf. FRANZELIN, BILLOT, *De Deo Trino*, Dom L. JANSSENS, *op. cit.*, pp. 785, ss.
(2) JOAN., XVII, 21.
(3) DENZINGER-BANNWART, 281.

temps, nécessairement et inséparablement, l'une dans l'autre, à cause de l'unité de nature. Notre doctrine comprend donc deux points : et que les personnes distinctes existent l'une dans l'autre et que celle qui procède de l'autre revient et retourne à l'autre.

Le terme plus récent circuminsession (habitation ou session de l'une dans l'autre) fait ressortir surtout l'unité de nature et l'inséparabilité des personnes; l'expression circumincession (marche de l'une vers l'autre ou autour de l'autre) et la *périchorêsis*, tout en affirmant l'unité, indiquent encore la circulation du Père au Fils et du Fils au Père, du Père et du Fils à l'Esprit-Saint et de l'Esprit-Saint au Père et au Fils.

Le P. Jules Souben a bien mis en relief ce concept dans une belle page qui mérite d'être citée. « Périchorêsis signifie encore cette circulation vitale sans commencement ni fin, sans diminution ni interruption, cette effusion par laquelle le Père s'épanche dans le Fils et le Fils émané du Père revient sans cesse à sa source... La périchorêsis répond donc à deux concepts différents : le mouvement d'origine, l'épanchement de la personne principe en la personne qui procède, et le retour de la personne qui procède vers la personne principe. Comme il y a dans la Trinité multiplicité de personnes et unité d'essence, ainsi y a-t-il en elle mouvement d'origine aboutissant à la multiplicité et mouvement de retour vers l'unité; c'est ce que le pape saint Denis appelait « récapitulation » Le mouvement qui part de l'unité vient se terminer à l'unité. Le mouvement d'origine et de retour est éternel, l'inhabitation des personnes est

éternelle; tout ce que le mouvement suppose et entraîne de perfection vitale, tout ce que l'inexistence comporte de stabilité permanente et d'union parfaite, tout cela se retrouve en la Trinité. « L'un ne diffère pas de l'autre, parce que la vie du Vivant (le Fils) est dans le Vif (le Père). — S. Hilar., *De Trinit.*, lib. II; *P. L.*, X, 59 (1). »

(1) P. Jules Souben, O. S. B., *Nouvelle Théologie Dogmatique, les Personnes divines*, pp. 83-84.

CHAPITRE IV

Les principales tendances de la théologie latine et de la théologie grecque au sujet de la Trinité.

Il ne sera pas sans intérêt, en terminant cette étude, de signaler rapidement et à grands traits les principales directions de la théologie latine et de la théologie grecque au sujet du mystère fondamental de notre foi.

Toutes les deux sont d'accord pour le fond de la doctrine : il y a en Dieu une seule nature ou une seule substance, deux processions, quatre relations réelles, dont trois sont réellement opposées et constituent trois personnes distinctes, le Père, le Fils et le Saint-Esprit, la seconde procédant de la première, la troisième de la première et de la seconde ou, selon une autre formule, de la première par la seconde.

Mais, dans l'explication du dogme, les deux théologies ont des tendances, non pas contraires, mais sensiblement différentes.

I

PREMIÈRE DIFFÉRENCE

Les Grecs, ayant eu à défendre, dès l'origine, la distinction des personnes contre les multiples formes du modalisme, considèrent plus directement les personnes : pour eux, la Trinité est une vraie famille, où la vie s'épanche et circule et où l'intimité fait la félicité. Ils contemplent Dieu en tant que Père, et le Père communique sa substance à deux autres personnes de deux manières différentes. Les trois personnes bien comprises et étudiées sous leur vrai jour, on reconnaît que la nature communiquée par le Père est identique dans les trois, et ainsi, par une sorte de retour et de récapitulation, on arrive à l'unité d'origine et à l'unité de nature.

Les Latins, préoccupés de sauvegarder le dogme de l'unité divine, font porter d'abord leur spéculation sur la nature elle-même et c'est par l'unité de nature qu'ils démontrent la divinité de chacune des trois personnes.

De là, d'autres tendances. Les Latins verront dans la circuminsession surtout l'unité, la compénétration mutuelle des divines personnes; les Grecs y considéreront davantage la circulation vitale entre les personnes et le retour de la personne-terme à la personne-principe.

De même, dans la théologie des processions, les

Grecs auront surtout à cœur de maintenir la distinction et l'ordre des hypostases et diront, de préférence, que le Saint-Esprit procède « du Père par le Fils »; les Latins, toujours soucieux de l'unité, adopteront l'autre formule : Le Saint-Esprit procède à la fois « et du Père et du Fils ».

Enfin, pour les œuvres extérieures, les Grecs, afin d'affirmer l'ordre inviolable des personnes, rappelleront que le Père agit au dehors et produit toutes choses par le Fils et par le Saint-Esprit; les Latins, pour mettre en relief le dogme de l'unité, établiront comme axiome que toutes les œuvres au dehors sont communes aux trois personnes. Les Grecs partiront de l'unité d'opération pour déduire l'unité de nature; les Latins de l'unité de substance concluent l'unité d'opération (1).

II

SECONDE DIFFÉRENCE

Les Grecs, pour rendre intelligibles les processions, ne recourent pas, comme les Latins, à la psychologie des opérations intellectuelles, celles de l'intelligence et celle de la volonté; ils restent encore dans la considération de l'essence.

Le Père communique sa substance à une seconde personne, le Fils, parce que celle-ci est son complément nécessaire dans l'ordre de la perfection physi-

(1) Voir le premier chapitre de la troisième partie : *L'Opération commune des Personnes divines au dehors.*

que : le Père ne peut pas être sans son Verbe, sans sa Sagesse, sans sa Puissance. Puisqu'il n'y a pas eu d'instant où le Verbe, la Sagesse, la Puissance n'était pas, il faut dire que toujours et nécessairement le Fils a existé dans le Père (1).

Pareillement, le Fils est l'Image, l'Empreinte, la Vérité du Père, et, comme la Vérité a toujours été en Dieu, le Fils a été dans le Père toujours et nécessairement (2).

Le Fils sort donc du Père comme sa perfection normale, comme un épanchement naturel, par une sorte de germination naturelle, qui est une véritable génération. Celle-ci, d'ailleurs, est immaculée et toute de lumière, à la façon dont la sagesse procède du sage et la raison du raisonnable (3).

Les Grecs, en essayant d'expliquer la spiritualité de cette génération, font allusion au procédé intellectuel de notre intelligence, et ils comparent le Verbe divin avec notre verbe humain, mais c'est surtout avec le Verbe proféré qu'ils le mettent en rapport, ne parlant de notre verbe mental qu'à titre d'exemple et d'illustration (plus haut, pp. 157, ss.).

Les Latins, au contraire, surtout à partir de saint Augustin, se fondent sur la psychologie de l'opération intellectuelle pour faire comprendre la génération du Verbe.

(1) Cf. S. Athanas., *De Decretis Nicænæ synodi*, 26; *P. G.*, XXV, 464; S. Basil., *Cont. Eunom.*, lib. II, 17; *P. G.*, XXIX, 605; S. Cyrill. Alexandr., *Thesaur. assert.*, IV; *P. G.*, LXXV, 44; S. Joan. Damasc., *De Fide Orthodoxa*, lib. I, c. XIII; *P. G.*, XCIV, 856.

(2) Cf. S. Athanas., *Orat.* I, *Cont. Arian.*, 19, ss.; *P. G.*, XXVI, 49, ss.

(3) Idem, *Orat.* IV, *Cont. Arian.*, 1; *P. G.* XXVI, 469.

Pour les Grecs, le Saint-Esprit est aussi le complément du Père, mais dans l'ordre de la perfection morale. En effet, l'achèvement de la divinité c'est la Sainteté. Dieu n'est pas, Dieu ne peut être sans la Sainteté, pas plus qu'il n'est sans le Verbe, la Sagesse, la Puissance. Or, la Sainteté, c'est l'Esprit Saint, de même que le Fils est la Sagesse. Ainsi, l Père a toujours été avec son Esprit-Saint, comme il a toujours été avec son Fils (1).

Avec ces conceptions, il était fort difficile aux Grecs d'expliquer pourquoi la production du Saint-Esprit n'est pas une génération. Ils sont amenés aussi à dire que le Saint-Esprit est l'Image du Fils, comme le Fils est l'image du Père.

Les Latins essaient de montrer, par la psychologie de l'opération de la volonté, que la procession d'amour ne saurait être une génération et que le terme n'est pas Fils, mais Esprit; d'où il suit que l'Esprit-Saint ne peut pas être appelé Image.

On voit que la théorie grecque, fort intéressante et fort belle, reste toujours exacte sous sa forme poétique; mais la théologie latine, grâce à une psychologie plus avancée, va plus au fond des réalités divines et donne une explication plus scientifique, sans dissiper toutefois les ombres qui enveloppent le mystère.

(1) Cf. S. Greg. Nazianz., *Orat.* xxv, 16; *P. G.*, XXXV, 1221, *Orat.*, xxxi, 4; *P. G.*, XXXVI, 137, 138; S. Cyrill. Alexandr., *Thesaur. asserl.* xxiv, et *Dialog.* vii, *De SS. Trinit.; P. G.*, LXXV, 596, 1121.

III

TROISIÈME DIFFÉRENCE

Les Grecs, par une interprétation trop littérale des textes scripturaires, sembleraient portés à dire que la Sagesse, la Puissance, attribuées au Christ par saint Paul, sont la *propriété* personnelle du Fils, et que la Sainteté que Notre-Seigneur attribue à la troisième personne lorsqu'il l'appelle l'Esprit-le-Saint, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, est la *propriété* personnelle du Saint-Esprit. Ils ne font pas valoir, ils ne songent pas à exploiter la belle théorie de l'*appropriation* dont les Latins feront un si grand usage pour le progrès et l'intelligence du dogme.

Par suite des mêmes préoccupations, les Grecs expliqueront, avec saint Justin, que les théophanies de l'Ancien Testament sont propres à une seule personne, la seconde, laquelle nous a manifesté le Père, invisible par lui-même.

Les Latins, au contraire, à la suite de saint Augustin, attribuent les théophanies à la Trinité tout entière.

Nous nous contentons de signaler ces tendances générales, qui permettront de comprendre les autres différences de pensée ou de langage entre les deux théologies (1).

(1) On peut consulter les *Etudes de théologie positive* du P. DE RÉGNON, dont il ne faudrait pas exagérer les conclusions. — Voir aussi le P. JULES SOUBEN, O. S. B., *Les Personnes divines*, IVe partie.

Les Grecs schismatiques ont aggravé ces divergences et sont allés jusqu'à transformer plusieurs d'entre elles en véritables erreurs (1).

Il serait hors de propos, dans un livre qui est un exposé du dogme et non une histoire des controverses de l'Ecole, d'esquisser les diverses solutions particulières des scolastiques.

Ces nuances de détail, comme aussi les différences signalées entre la théologie latine et la théologie grecque, aboutissent toutes à la glorification du mystère et à l'adoration du seul vrai Dieu en trois personnes.

(1) Cf. A. PALMIERI, Ord. S.-A., *Theologia Orthodoxa Dogmatica;* DE MEESTER, O. S. B., *Etudes sur la Théologie Orthodoxe*, première série, MAREDSOUS.

CONCLUSION

La dévotion à la sainte Trinité

La première et la plus fondamentale des dévotions c'est, assurément, celle qui a pour objet Dieu dans sa vraie vie, sa vie propre, complète. D'autres dévotions considèrent, pour ainsi dire, un aspect de Dieu, une manifestation extérieure, un mystère qui intéresse les hommes; la dévotion à la Trinité nous fait atteindre Dieu tout entier, Dieu en lui-même, Dieu dans son intimité. Aussi bien l'Eglise célèbre-t-elle la fête de la sainte Trinité après celles des mystères de Notre-Seigneur et celle de la Pentecôte, comme pour faire comprendre que c'est le résumé et le couronnement de toutes les autres solennités, de toutes les autres dévotions.

Quel idéal est présenté à notre piété! La Trinité, c'est la Famille divine, c'est la première Vie, c'est l'ineffable Pureté, c'est la Virginité féconde, c'est la Beauté première et le premier Amour!

C'est notre premier Principe, auquel nous devons

l'adoration, notre souverain Maître, auquel nous devons l'obéissance, notre Fin dernière, à laquelle doivent aller nos affections! Voilà pourquoi les plus humbles des chrétiens comme les géants de la sainteté aiment à commencer et à terminer leurs journées et leurs œuvres par l'invocation de la Trinité adorable. Le signe de la croix et le *Gloria Patri* sont le témoignage spontané et très expressif de la piété catholique, et l'on sait que des adorateurs passionnés pour la gloire de Dieu, comme sainte Madeleine de Pazzi, offraient leur tête, en s'inclinant au *Gloria Patri*, comme s'ils étaient sous le glaive du martyre, pour professer la divinité des trois personnes et leur donner la preuve suprême de l'amour.

La Trinité n'est pas seulement l'objet de notre foi et l'auteur de la création et de notre salut, nous avons montré que les trois personnes résident substantiellement en nous par cette nouvelle présence qui s'appelle l'*habitation* divine dans les justes. Dès lors, qu'il doit être doux à l'âme chrétienne de converser avec les personnes adorables, de leur parler et d'écouter leur voix (1)!

La *visite à la sainte Trinité*, voilà une pratique, bien facile, consolante, fructueuse, à recommander à toutes les personnes intérieures. Il n'est pas toujours possible d'aller épancher son cœur devant le Tabernacle de l'Eucharistie, il est donné à tous ceux qui le désirent de s'adresser à la Trinité, dont ils peuvent être les vivants sanctuaires. A l'heure surtout de la tentation et de l'angoisse, on a besoin de consulter

(1) Voir plus haut, troisième partie, ch. II.

Dieu, et on est parfois bien loin du Saint-Sacrement, partout et toujours, on peut visiter l'auguste Trinité . il suffira pour cela d'un regard, d'un mouvement de cœur, d'une pensée, d'un désir! Le juste aura parlé à son Seigneur, et les personnes divines, nous l'avons expliqué, sauront lui répondre et, s'il le faut, essuyer ses larmes et sourire à ses pleurs!

On peut détruire les temples matériels où réside l'Eucharistie, arracher violemment le catholique de ces églises où tant de générations ont prié, et il pourra arriver que le prêtre et le religieux exilés ne sachent pas où abriter leur tête proscrite; mais aucune force, aucune puissance ne sauront abattre le temple spirituel de l'Esprit-Saint, et, dans tous les cachots de la persécution comme sur tous les chemins de l'exil, il sera possible de se consoler par une visite à l'adorable Trinité!

La vie de la foi, la vie de la grâce, la vie de la vraie piété ici-bas, c'est de connaître et d'aimer le Dieu surnaturel, le Dieu de la Trinité. La félicité éternelle sera encore de sonder ces divines profondeurs, de voir comment la Trinité ne détruit pas l'unité, comment l'unité s'épanouit en Trinité, comment le Père engendre le Fils, comment le Père et le Fils produisent l'Esprit-Saint; et c'est dans la contemplation et l'amour de ces adorables personnes, origine de toute vie, principe de toute joie, source de tout bonheur, que l'âme s'écriera, comme le Psalmiste : *Quam bonus Israel Deus*, qu'il est beau et qu'il est bon notre Dieu!

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS V

PREMIÈRE PARTIE

L'existence du mystère de la Très Sainte Trinité

CHAPITRE PREMIER

CE QUE DIEU A DIT OU LES PREUVES SCRIPTURAIRES DU DOGME DE LA TRINITÉ

I. Le mot et la réalité. — II. La Trinité dans l'Ancien Testament. — III. La distinction du Père et du Fils dans l'Ancien Testament et leur consubstantialité. — IV. La Trinité dans le Nouveau Testament. La distinction des trois personnes. — V. La Trinité dans le Nouveau Testament. La consubstantialité des trois personnes ou l'unité de la nature divine dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Etat de la question. — VI. La divinité ou la consubstantialité du Fils affirmée par les synoptiques. — VII. La divinité ou la consubstantialité du Fils affirmée par saint Jean. — VIII. La divinité ou la consubstantialité du Fils affirmée par

saint Paul. — IX. La divinité ou la consubstantialité du Saint-Esprit dans le Nouveau Testament. — X. Le témoignage de l'apôtre saint Pierre au sujet de la Trinité. — XI. Les objections que les hérétiques tiraient de l'Ecriture contre la consubstantialité des trois personnes. La réponse des Pères. — XII. Conclusion. 4

CHAPITRE II

CE QUE L'ÉGLISE A DIT

I. De l'Eglise de nos jours à l'Eglise du concile de Nicée. — II. De l'Eglise du concile de Nicée à l'Eglise primitive. — III. Diverses difficultés à propos des écrits des Pères anténicéens. Réponse..... 68

CHAPITRE III

CE QUE L'ERREUR A DIT

I. L'erreur qui a nié la Trinité des personnes. Le modalisme. — II. L'erreur qui a nié la divinité et la consubstantialité des personnes. Le subordinatianisme. — III. L'erreur du trithéisme. — IV. Conclusion.... 95

CHAPITRE IV

CE QUE LA RAISON PEUT DIRE

I. La théorie qui attribue à la raison humaine le dogme de la Trinité. Réfutation. — II. La théorie qui prétend que la raison peut toute seule découvrir et démontrer le mystère de la Trinité. Réfutation. — III. Les services que la raison peut rendre à la foi touchant le mystère de la Trinité..... 115

DEUXIÈME PARTIE

Les rapports des Personnes divines entre elles

CHAPITRE PREMIER

LES PROCESSIONS DIVINES

I. Les processions en général. Verbe et Amour. — II. La procession du Verbe en Dieu est une vraie génération et le terme doit être appelé véritablement le Fils de Dieu. Accord parfait des Grecs et des Latins. — III. Pourquoi la procession de la seconde personne est-elle une génération? Explication des Grecs, explication des Latins. — IV. La procession de l'Amour en Dieu n'est pas une génération et le terme ne doit pas être appelé Fils, mais Esprit-Saint. Accord parfait des Grecs et des Latins. — V. Pourquoi la troisième personne ne doit pas être appelée Fils, mais Esprit? Explication des Grecs, explication des Latins 141

CHAPITRE II

LA PERSONNE ET LES NOMS DU PÈRE

I. Le nom de Principe. — II. Le nom de Père. — III. L'Inengendré 172

CHAPITRE III

LA PERSONNE ET LES NOMS DU FILS

I. Le nom de Fils. — II. Le nom de Verbe. — III. Le nom d'Image. — IV. Les autres noms de la seconde personne 192

CHAPITRE IV

LA PERSONNE ET LES NOMS DU SAINT-ESPRIT

I. Le nom de Saint-Esprit. — II. Si le Saint-Esprit procède du Père et du Fils. Etat de la question. — III. Les preuves scripturaires. — IV. La tradition patristique. — V. Les documents ecclésiastiques. — VI. Les raisons théologiques. — VII. L'addition du *Filioque* dans le symbole. — VIII. Sur la formule : *Le Saint-Esprit procède du Père par le Fils.* — IX. Le Père et le Fils sont un principe unique du Saint-Esprit. — X. Le nom d'Amour. — XI. Le nom de Don. — XII. Les autres noms de la troisième personne..... 213

TROISIÈME PARTIE

Les relations des Personnes divines au dehors

CHAPITRE PREMIER

L'OPÉRATION COMMUNE DES PERSONNES DIVINES AU DEHORS

I. L'enseignement de la foi. — II. L'enseignement des Pères. — III. L'enseignement théologique..... 252

CHAPITRE II

L'HABITATION COMMUNE DES TROIS PERSONNES DIVINES PAR LA GRACE DANS LES AMES JUSTES

I. Le fait de l'habitation substantielle. — II. Les raisons théologiques qui établissent à la fois le fait et le

mode de la présence substantielle. — III. Les effets de l'habitation de la sainte Trinité. — IV. Comment cette habitation est commune aux trois personnes divines et se réalise dans tous les justes..... 262

CHAPITRE III

LES MISSIONS DES PERSONNES DIVINES

I. Notion des missions divines. — II. La mission invisible. — III. La mission visible..... 287

QUATRIÈME PARTIE

L'explication du mystère

CHAPITRE PREMIER

LES NOTIONS DE « NATURE », « SUBSTANCE », « PERSONNE »

I. L'histoire de ces termes. — II. La philosophie de la nature et de la substance. — III. La philosophie de la personne. — IV. Conclusion..... 309

CHAPITRE II

LES PERSONNES ET LES RELATIONS

I. Notion générale de la relation. — II. Existence de relations réelles dans la Trinité. — III. Si les relations en Dieu sont réellement distinctes de la nature divine. — IV. Comment les relations divines constituent trois personnes distinctes. — V. Conclusion : la théorie des relations aide à expliquer et à glorifier le mystère 330

CHAPITRE III

LES NOTIONS, LES PROPRIÉTÉS, L'APPROPRIATION LA CIRCUMINSESSION DES PERSONNES

I. Les notions. — II. Les propriétés. — III. L'appropriation. — IV. La circuminsession..... 345

CHAPITRE IV

LES PRINCIPALES TENDANCES DE LA THÉOLOGIE LATINE ET DE LA THÉOLOGIE GRECQUE AU SUJET DE LA TRINITÉ

I. Première différence. — II. Seconde différence. — III. Troisième différence 359

CONCLUSION

La dévotion à la sainte Trinité..... 364

Les Presses Continentales, 40, rue du Cherche-Midi. — Paris-6e
C.O.L. 31-4039. — Autorisation 24.342. — Dépôt légal : 3e trim. 44
Registre Editeur : 4

RETRAITES DE PREMIÈRE COMMUNION

E. DUPLESSY (Chanoine). — **Retraite de Première Communion solennelle.** 3e mille. In-12.

Trois jours de retraite, sept instructions, 3 conférences, allocution avant la Communion, deux sermons sur le renouvellement des promesses du baptême, et sur la consécration à la Très Sainte Vierge. — Et enfin deux instructions préparatoires à la réception du sacrement de Confirmation. Tout cela écrit avec délices par un auteur qui se plaît et excelle à parler à l'enfance chrétienne.

Chanoine MILLOT. — **Retraite de Première Communion Solennelle.** 8e mille. In-12.

Ouvrage parfait, très complet, très intéressant, très actuel, d'une retraite de première communion. Dans un appendice qui sera très apprécié se trouvent de nombreuses histoires qui pourront être lues aux enfants dans l'intervalle des exercices.

DEUX MISSIONNAIRES. — **Le Prédicateur des Retraites de Première Communion.** 7e mille.

« Dix retraites », de chacune sept instructions, — de plus, vingt-cinq instructions pour le jour même de la solennité, — enfin, les plans de deux retraites et deux séries de 50 histoires. On voit par là la richesse et la variété de ce recueil, le plus riche probablement de tous ceux que nous connaissons en ce genre. Les cinquante histoires qui ont été ajoutées à cette nouvelle édition sont courtes, frappantes, incisives, décisives.

Abbé MORICE. — **Retraite d'Enfants.** — **Retraite préparatoire à la communion solennelle.** — **Allocution sur divers sujets** 3e mille, xxxii-324 pages.

Recueil d'instructions sur la mort, le péché, la tentation, le scandale, la force chrétienne, la bonté, la sauvegarde de l'innocence, la nourriture de nos âmes, la rénovation des promesses baptismales, la consécration à la Sainte Vierge, l'obéissance, etc... Ces allocutions n'ont pas la forme oratoire des grands sermonnaires, trop au-dessus de l'intelligence des enfants. Elles la jalousie, les mauvaises lectures, la façon de suivre la messe, sont familières comme une causerie et entremêlées d'historiettes, de dialogues, de traits historiques.

J. VAUDON (Chanoine). — **Retraite de Communion Solennelle.** I. **L'Agneau de Dieu.** 4e mille. — II. **Le Pain Vivant.** 3e mille.

Après une Retraite qui fait l'objet du tome Ier, voici que M. le chanoine Vaudon en offre une seconde avec le présent volume. Il nous avertit qu'elle a été prêchée à des enfants qui, tous, avaient fait la communion privée. C'est pourquoi la plupart des entretiens roulent sur le **Pain Vivant.** « Les principales figures eucharistiques ont paru, on peut dire aux yeux émerveillées des enfants, sur les films radieux du plus splendide des cinématographes, cependant qu'autour des images et des personnages on groupait de son mieux la doctrine sur la Présence réelle, le saint Sacrifice de la messe, la sainte Communion. »

R. P. Dom LOUISMET, O. S. B.

La Vie mystique. In-8°.

Miracle et Mystique. In-18.

Reprenant la définition traditionnelle de la mystique il établit que cette véritable mystique ne peut exister hors de l'Eglise où apparaît cependant parfois un faux mysticisme dont les principales formes furent le Jansénisme et le Quiétisme. Dans des chapitres de tous points remarquables, Dom Louismet fait la psychologie du chrétien tiède, trace le tableau du creuset du Purgatoire, de l'ordre mystique de l'univers.

La Contemplation Chrétienne. In-18.

L'auteur ramène la contemplation chrétienne à ce que le catéchisme appelle « connaître et aimer Dieu » puis il établit que cette contemplation est pour toute âme chrétienne imprégnée des richesses de l'état de grâces.

Le Mystère de Jésus. In-18.

L'auteur continue la série de ses ouvrages sur la mystique et la contemplation. Ici il nous montre comment l'Humanité Sainte de Notre-Seigneur peut et doit être objet de contemplation et de méditation, et dans son être, et dans ses différents mystères. Une des caractéristiques de l'auteur est la manière très pieuse, très affective et très personnelle dont il aborde et traite son sujet ; oui très personnelle : ce qui fait qu'on n'a pas l'impression du « déjà vu » et du « déjà lu » et que son livre ne paraît pas faire double emploi avec des ouvrages similaires. Prenez et jugez vous-même.

Initiation mystique. In-18.

Ce nouveau volume, digne suite des précédents, est une explication du Cantique des Cantiques ; « ce livre le plus délicieux des Saintes Ecritures ». Il fait à chaque âme individuelle l'application de tout l'amour de Dieu tel qu'il éclate dans les autres parties de la Bible, en particulier dans le saint Evangile. C'est un charme à la fois pour l'âme, le cœur et l'esprit.

HEBRARD (R. P.), O. S. B. — **Saint Benoit.** Essai psychologique, d'après la Règle bénédictine et les dialogues de saint Grégoire.

PLAINE (R. P. Dom) O. S. B. — **La très ancienne vie inédite de Saint Samson,** premier évêque de Dol, en Bretagne, texte latin, publié avec prolégomènes et éclaircissements en français.

CABROL (R. P. Dom). — **Histoire du Cardinal Pitra.** In-8°.

L'HUILLIER (R. P. Dom). — **Saint Thomas de Cantorbéry.** 2 vol. grand in-8°.

Tout catholique connaît en gros les principaux événements qui ont marqué la vie du grand archevêque de Cantorbéry: toutefois l'histoire exacte de l'illustre pontife martyr était encore à écrire. La chronologie et les documents eux-mêmes n'avaient ni leur valeur ni leur physionomie véritables.

SAINT-PIERRE (R. P. Dom). — **Journée pieuse.** In-12.

La messe du Pape

Sa Sainteté le Pape Pie XII

(Eugène Pacelli)

le 262e évêque de Rome

Né à Rome le 2 mars 1876;
ordonné prêtre le 2 avril 1899;
consacré évêque le 13 mai 1917;
créé cardinal le 16 décembre 1929;
élu Pape le 2 mars 1939;
couronné à Saint-Pierre de Rome
le 12 mars 1939.

ORAISON POUR LE PAPE

O Dieu qui êtes le pasteur et le guide de tous les fidèles, regardez avec bonté votre serviteur... qu'il vous a plu de donner à votre Eglise pour en être le pasteur et le chef : donnez-lui de pouvoir, par ses paroles et ses exemples, assurer le progrès des siens, afin de parvenir à la vie éternelle avec le troupeau qui lui a été confié. Par Jésus-Christ Notre-Seigneur.

« Deus omnium fidelium pastor et rector, famulum tuum N... », etc. (Voir au Missel). Indulg. 3 ans; indulgence plén. chaque mois, aux cond. ord. (*S. P. A.*, 22 nov. 1934.)

Imprimatur: † Paul-Émile cardinal Léger,
archevêque de Montréal.

IMPRIMERIE DU MESSAGER, MONTRÉAL